



جامعة الإسكندرية

كلية الآداب

قسم الفلسفة

الأيديولوجيا واليوتوبيا في الأنساق المعرفية المعاصرة

دراسة مقارنة بين كارل مانهايم وتوماس كون

ببحث مقدم من الطالب

عبد الله عبد الوهاب محمد الأنصارى

لنيل درجة الماجستير في الآداب

من قسم الفلسفة

تحت إشراف

الأستاذ الدكتور

ماهر عبد القادر محمد على

الأستاذ الدكتور

على عبد المعطى محمد

2000م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**"نرفع درجات من نشاء و فوق كل
ذی علم علیم"**

سورة يوسف آية 76

شكر وعرفان

يطيب لى أن أتوجه بالشكر والعرفان إلى حضرة صاحب السمو الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة ، على كريم رعاية سموه للحركة العلمية بدولة الإمارات.

كما يطيب لى أن أتوجه بأصدق آيات الشكر والعرفان إلى حضرة صاحب السمو الشيخ الدكتور سلطان القاسمي عضو المجلس الأعلى حاكم الشارقة على ما لقيته من عطف وتشجيع من سموه .

شكر و تقدير

يطيب لى أن أتوجه بخالص الشكر وعميق الامتنان إلى أساتذتى بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية على ما لقيته من تشجيع وترحيب وعطاء فكرى طوال فترة تواجدى بأرض الكنانة التى أفدت منها أيما إفادة .

وأخص بالشكر أساتذتى: الأستاذ الدكتور على عبد المعطى محمد والأستاذ الدكتور ماهر عبد القادر محمد على والأستاذ الدكتور عبد الرحمن خليفة والأستاذة الدكتورة راوية عبد المنعم وجميع أساتذة القسم وزملائى المعيدىين والمدرسين المساعدين بالقسم.

إهداء

أهدى هذا العمل العلمى ، وهو

خطوتى الأولى على الطريق إلى

حضرة صاحب السمو الشيخ

الدكتور

سلطان بن محمد القاسمى ، حفظه الله

الصفحة	الموضوع
2	- قرآن كريم
3	شكر وعرفان
4	شكر وتقدير
5	إهداء
6	محتويات البحث
11	مقدمة
15	الفصل الأول : مفهوم الأيديولوجيا
18	أولاً : تحديد المصطلح
21	ثانياً : العناصر البنائية لمفهوم الأيديولوجيا
23	ثالثاً : التطور التاريخي لمفهوم الأيديولوجيا
23	1- الفلسفة اليونانية
25	2- الحضارة الإسلامية
28	3- مشروع فلسفة الأنوار
30	4- بيكون والمدرسة العقلانية
31	5- هيجل و أيديولوجيا الجدل
35	6- كارل ماركس وتطور مفهوم الأيديولوجيا
36	- لينين
37	- جورج لوكاش
39	- انطونيو جرامشي
39	- لويس التوسير

42	7- الأيديولوجيا في الإطار غير الماركسي
42	أ - ماكس فيبر
44	ب- دور كايم
46	ج- فرويد
47	د- كارل ماركس وتطوير مفهوم الأيديولوجيا
53	الفصل الثاني : خصائص ووظائف الأيديولوجيا
56	أولا : خصائص الأيديولوجيا
59	ثانيا : وظائف الأيديولوجيا
60	1. الوظيفة المعرفية
61	2. الوظيفة التفسيرية
61	3. تحديد أولويات العمل السياسي
62	4. إضفاء الشرعية وممارسة السلطة
62	5. تحقيق التكامل السياسي
62	6. تحقيق الهوية
63	7. الوظيفة التعبوية
64	ثالثا : معايير الأيديولوجيا الناجحة
70	الفصل الثالث : اليوتوبيا وتصوراتها الأساسية
74	1- تطور مفهوم اليوتوبيا
87	2- اليوتوبيا في الفكر المسيحي
89	3- اليوتوبيا في الفكر الإسلامي
97	4- اليوتوبيا في الفكر الاشتراكي
100	5- العلاقات الترابطية بين مفهوم اليوتوبيا وبعض المفاهيم الأخرى

100	أ- الأيديولوجيا واليوتوبيا
101	ب- اليوتوبيا والنسق المعرفي
103	ج- اليوتوبيا والفكر السياسى
106	الفصل الرابع : أساسيات وقضايا النسق المعرفى عند ماهنايم وكون
109	أولاً : مفهوم النسق المعرفى
110	ثانياً : المعرفة عبر التاريخ
117	ثالثاً : المعرفة فى العلوم الاجتماعية
123	رابعاً : التاريخ عند كون ودوره فى تطور العلم
127	خامساً: فكرة النموذج وارتباطها بالنسق المعرفى
129	سادساً : العلاقة بين الثورات العلمية والنماذج والتقدم
136	الفصل الخامس : الأيديولوجيا وعلاقتها بالنسق المعرفى لدى ماهنايم وتوماس كون
139	أولاً : مشكلة الأيديولوجيا عند ماهنايم
139	1- الأيديولوجيا الخاصة أو الجزئية
139	2- الأيديولوجيا العامة أو الكلية
144	ثانياً : الأيديولوجيا والتطور التاريخى عند ماهنايم
154	ثالثاً : من النظرة الأيديولوجية إلى علم اجماع المعرفة
160	رابعاً : الواقع السياسى والتحليل الأيديولوجى والمعرفى ...
166	خامساً: توظيف المعرفة عند ماهنايم
172	الفصل السادس: علاقة اليوتوبيا بالنسق المعرفى لدى كارل ماهنايم وتوماس كون.....

175	أولاً : مفهوم اليوتوبيا لدى مافهايم وعلاقته بالنسق المعرفى ...
175	1- كارل مافهايم وتعريف اليوتوبيا
177	2- جدل العقلية اليوتوبية
180	3- كارل مافهايم وجدل الإستمولوجيا العلمية ...
184	أولاً : العناصر الأساسية للأستمولوجيا لدى مافهايم.....
186	ثانياً : منهجية البحث فى نظرية المعرفة العلمية
190	ثالثاً : مشكلة نسبية المعرفة
193	رابعاً : حل مشكلة النسبية التاريخية
206	4- مفهوم اليوتوبيا عند توماس كون
221	- نتائج البحث
226	- مصادر و مراجع البحث
227	- أولاً: المعاجم و القواميس
229	- ثانياً: كتب سماوية
230	- ثالثاً: المراجع العربى
237	- رابعاً: المراجع الأجنبية

مقدمة

تعتبر الأفكار والآراء والنظريات الفلسفية والسياسية بمثابة المرآة التي تعكس الظروف والأوضاع الاجتماعية والفكرية والفلسفية للمجتمع والأفراد . ومن ثم فهي نتاج التفاعل بين المفكر ومجتمعه من ناحية ، وبين المفكر والإطار الفلسفي الذي ينتمي إليه . ولذا فإن الدراسة الجادة لأي مفكر أو فيلسوف تنطلق من أن الأفكار لا تنشأ من فراغ ، كما أنها لا تنتهي إلى لا شيء ، وأن دراسة كل مفكر لا بد وأن تبدأ من البيئة السياسية والفكرية التي عاشها وتعايش معها وباعتبار أفكاره حلقة في سلسلة تطور الفكر الفلسفي على مر العصور.

إن دراستنا تقوم في أساسها بالاستناد إلى مفهومين من أبرز وأهم المفاهيم السياسية والفلسفية وهما: مفهوم الأيديولوجيا ومفهوم اليوتوبيا، عند اثنين من أبرز فلاسفة الفكر الغربي المعاصر وهما كارل ماركس وتوماس كون، وبيان العلاقة بين المفهومين ومفهوم النسق المعرفي .

أما الفصل الأول من هذه الدراسة فانه يقوم على دراسة مفهوم الأيديولوجيا ، خاصة وأن الأيديولوجيا تهتم بدراسة الأفكار . ويلاحظ أن مفهوم الأيديولوجيا يتشابه مع مفهوم الفكر السياسي. وهذا التشابه يعبر عن مجموعة الأفكار السائدة في المجتمع. ولذا فإن الدراسة تتبع ظهور مفهوم الايديولوجيا وتصوراتها الأساسية، من خلال الدراسة التاريخية التحليلية النقدية . ومن جانب آخر بينت الدراسة في هذا الجانب العلاقات المختلفة بين الايديولوجيا وغيرها من المفاهيم والتصورات الأخرى .

وأما الفصل الثاني فقد خصص لدراسة وظائف الايديولوجيا وخصائصها على اعتبار أن الخصائص والوظائف معاً هما أهم ما يميز النسق الايديولوجي لأي مفكر ، ولأنهما معاً يرتبطان بالنسق المعرفي ارتباطاً وثيقاً .

ويناقش الفصل الثالث تصور اليوتوبيا على اعتبار أن مفهوم اليوتوبيا من المفاهيم القديمة ذات الصلة بالتفكير الفلسفي . وقد صدر مفهوم اليوتوبيا في الفكر الفلسفي منذ أفلاطون الذي رسم أبعاد الفكر اليوتوبي في كتاب الجمهورية . وقد أثر هذا المفهوم في الأجيال والعصور التالية في الغرب الحديث عند توماس مور، وقبل ذلك إبان نهضة الفكر

الأسلامى فى طوره الأول، وبصفة خاصة عند الفيلسوف المسلم الفارابى . ومن ثم فقد تبعت الدراسة تطور هذا المفهوم ابتداء من أفلاطون بصورة تاريخية تحليلية تدعمها فكرة النقد الفلسفى، لتنتقل إلى مناقشة الفكرة ذاتها فى الفكر المسيحى ، وعلى وجه الخصوص عند القديس أوغسطين ، ثم تصورات وأبعاد الفكرة فى إطار الفكر الإسلامى ممثلا فى تصور الفارابى. ويدعم هذا الفصل تحليلاته بدراسة اليوتوبيا فى الفكر الاشتراكى الحديث. وكان لابد أن نقف بصورة دقيقة على العلاقات التى تربط الأيديولوجيا واليوتوبيا معا. هل هي ؟ ثم العلاقات بين اليوتوبيا والنسق المعرفى ، وأخيرا علاقات الفكرة بالفكر السياسى ككل .

ويتعرض الفصل الرابع بصفة أساسية لمفهوم النسق المعرفى وأساسياته عند كارل ماهام وتوماس كون، على اعتبار أن فكرة الأيديولوجيا ، وكذلك اليوتوبيا ، قد لعبتا دورا مهما فى تفكيرهما: الأول حينما دون كتابه المهم فى مجال التفكير الفلسفى والسياسى والاجتماعى والذى يحمل عنوان "الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة إلى علم اجتماع المعرفة" Ideology And Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge والذى صدر فى طبعته الأولى عن الألمانية ، ثم ترجم إلى الإنجليزية وعنها جاءت الطبعة العربية للدكتور عبد الجليل الطاهر بعنوان : "الأيديولوجيا والطوبائية: مقدمة فى علم اجتماع المعرفة". ومع دقة الترجمة العربية فى كثير من مواضعها إلا أننا استعنا فى بعض المواضع بالترجمة الإنجليزية لتمام الفائدة . وأما العلم الثانى فهو فيلسوف ومؤرخ العلم المعاصر توماس كون الذى استطاع فى كتابه عن الثورات العلمية أن يوضح لنا إلى أى مدى يمكن أن تتكامل الفكرتين معا ، من خلال فكرته عن النموذج . ولذا فقد ركزت الدراسة فى هذا الفصل على بيان القضايا المعرفية عند ماهام وكون وعلاقتها بالنسق ككل .

وأما الفصل الخامس فيناقش تصورات الأيديولوجيا واليوتوبيا معا عند كارل ماهام، وتوماس كون وذلك باستعراض أفكار ماهام وكون، وبصفة خاصة بالتركيز على فكرة الأول عن الأيديولوجيا الجزئية والأيديولوجيا الكلية والثانى عن النموذج. ونقد ماهام

للابستمولوجيا التقليدية .

ويناقش الفصل السادس التصور الذى يطرحه كارل مافهايم عن اليوتوبيا وتصور توماس كون فى كتابه تركيب الثورات العلمية، من خلال فكرة النموذج التى قدمها، وأهمية التمييز بين العلم السوى والعلم الثورى : أى بين الواقع والمأمول .

والواقع أن هذه الدراسة انطلقت أصلا من مجموعة من الفروض وهى : ما الطبيعة الفلسفية والسياسية لمفاهيم الايديولوجيا واليوتوبيا والنسق المعرفى؟ وما السمات المشتركة للأنساق المعرفية؟ وهل هناك علاقة تربط المفاهيم السابقة بعضها ببعض؟ وما علاقة الأيديولوجيا بالنسق المعرفى عند مافهايم وكون؟ وما علاقة اليوتوبيا بأنساقهما ؟

ومن ثم فقد استعانت الدراسة بالمنهج التاريخى التحليلى النقدى المقارن، من حيث أنه كان من الضرورى أن نتبع الأفكار التى نعالجها تاريخيا لنقف على حقيقة جذورها البعيدة، وكيف نشأت . وكان من الواجب علينا أيضا أن نقوم بإجراء تحليل نقدى للآراء المختلفة فى مقارنتها بعضها البعض الآخر.

وأخيرا ناقشت الدراسة النتائج التى توصلت إليها ، وحاولت أن تبرز قيمتها فى مجال الفكر الفلسفى المعاصر وفى مجال الدراسات المتعلقة بفلسفة السياسة .

الفصل الأول

مفهوم الأيديولوجيا

المحتويات :

مقدمة

أولا : تحديد المصطلح

ثانيا : العناصر البنائية لمفهوم الأيديولوجيا

ثالثا : التطور التاريخي لمفهوم الأيديولوجيا

6- الفلسفة اليونانية

7- الحضارة الإسلامية .

8- مشروع فلسفة الأنوار

9- بيكون والمدرسة العقلانية .

10- هيجل و أيديولوجيا الجدل

11- كارل ماركس وتطور مفهوم الأيديولوجيا

- لينين

- جورج لوكاش

- انطونيو جرامشي .

- لويس الثوسير

7- الأيديولوجيا في الإطار غير الماركسي

أ- ماكس فيبر .

ب- دور كيم .

ج- فرويد

د- كارل مالهام وتطور مفهوم الأيديولوجيا .

مقدمة:

يعتبر مفهوم الأيديولوجيا من أعقد المفاهيم في مجال الدراسات الإنسانية بصفة عامة، فهناك شبه اتفاق بين الباحثين في العلوم الاجتماعية على أنه ليس هناك تعريف جامع مانع(*) لمفهوم الأيديولوجيا، شأنه شأن كثير من المفاهيم في العلوم الإنسانية والاجتماعية أضف إلى ذلك أن كلمة أيديولوجيا في حد ذاتها هي كلمة غريبة الأصل، وليس لها مرادف دقيق باللغة العربية، و من ثم تزداد الصورة غموضاً و تعقيداً. ولتقريب المفهوم إلى الأذهان نحاول إبراز عناصر الاتفاق بين الباحثين من ناحية، وبيان التطور التاريخي للمصطلح وخصائصه ووظائفه، من ناحية أخرى، ومن ثم علينا أن نبين التحديد اللغوي والاصطلاحي للكلمة، والعناصر البنائية للمفهوم، وتطوره التاريخي، فنبحث عنه في الفلسفة اليونانية مروراً بالحضارة الإسلامية إبان عصورها المزدهرة، و تنتهي عند عصر النهضة الغربية، و العصر الحديث، فنبحث عن معنى المصطلح لدى رائد العلم الحديث فرنسيس بيكون، ثم هيغل، و كارل ماركس، ثم نحاول أن نقف على مدى تطور المصطلح بعد ماركس، و بالتحديد عند لينين، و جورج لوكاش، و انطونيو جرامشي، و لويس التوسير. و نخرج من ذلك إلى البحث عن معنى المصطلح في الإطار غير الماركسي، و بالتركيز على ماكس فيبر، و إميل دور كايم، و سيجموند فرويد لننتهي من هذا كله إلى الحديث عن تطور مفهوم الأيديولوجيا عند كارل ماركس.

(*) نقصد بالتعريف الجامع المانع هو ذلك التعريف الذي يجمع كل عناصر المعرف، و يمنع دخول عناصر أخرى في التعريف لا تنتمي إليه.

أولا : تحديد المصطلح

إن محاولة تحديد المعنى اللغوي لمصطلح "أيديولوجيا" ترجع بنا مباشرة إلى أصول الكلمة في الفكر اليوناني ، فالكلمة يعبر عنها في اللغة الإنجليزية بالمصطلح (Ideology)، وهذه الكلمة كما نرى تتألف من مقطعين، هما: المقطع (Idea) ، والمقطع (Logy) . والمقطع الأول في اللغة اليونانية يقابل كلمة (Idea) التي تعني فكرة ، أو ما هو متعلق بالفكر . وأما المقطع الثاني فيقابل المقطع اليوناني (logos) أى علم . وإذا ما حاولنا أن نقيم المركب منهما لوجدنا أن هذا المصطلح يعنى (علم الأفكار) ، أو ذلك العلم الذى يدرس ما هو متعلق بالفكر . وتأسيسا على هذا يرى بعض الباحثين أن الأيديولوجيا فرع من الدراسات الإنسانية التى تبحث في طبيعة الفكر ، و نشأة الصور العقلية عند الإنسان⁽¹⁾. على حين يرى البعض الآخر أنها عملية بناء نسق فكري عام، يتم خلاله تفسير الطبيعة و المجتمع⁽²⁾ وبذا تصبح نظرة كلية مثالية للأشياء، ويصبح مدارها الأفكار والتصورات .

ومصطلح الأيديولوجيا يستخدم لغويا بمعنيين أحدهما عام ، والآخر خاص ، فأما معناها العام فهو أنها مجموعة نظامية من المفاهيم في موضوع الحياة أو الثقافة البشرية ، أو طريقة أو محتوى التفكير المميز لفرد أو جماعة⁽³⁾، أو أسلوب التفكير الذى تتميز به طبقة، أو يتميز به فرد بعينه⁽⁴⁾. وأما معناها الخاص فهو أنها مجموعة من الأفكار المبنية على أسس نظرية معينة⁽⁵⁾.

(1) أحمد عطية موسى ، القاموس السياسى ، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، القاهرة ، 1968 ، ص 161.

(2) الموسوعة السياسية ، إشراف عبد الوهاب الكيالى وكامل زهيرى ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 1974 ص 99 .

(3) منير البعلبكي ، المورد ، قاموس إنجليزي عربي ، دار العلم للملايين ، الطبعة السابعة ، بيروت 1974 ، ص 447.

(4) The Concise Oxford Dictionary of Current English , London: 1980 ,p.58

(5) Ibid, p .598 .

وفي دراسة عربية مهمة عن "السياسة بين النظرية و التطبيق" للدكتور علي عبد المعطي محمد ، نجد تأكيداً على أن مصطلح الأيديولوجيا يشير إلى "نسق من المعتقدات والمفاهيم والأفكار الواقعية و المعيارية على حد سواء ، يسعى في عمومه إلى تفسير الظواهر الاجتماعية المركبة من خلال منظور يوجهه و يبسط الاختيارات السياسية - الاجتماعية للأفراد والجماعات⁽¹⁾". و ما يشير إليه هذا الفهم حسب تفسير الأستاذ لا لأنه في قاموسه الفلسفي يتمثل في أن "الأنساق الفكرية قد تكون قواعد تحكم السلوك الاجتماعي و الأخلاقي ، أو تنظيم البناء السياسي والقانوني ، أو تكون بمثابة نظريات تحدد أحكامنا و تقديرنا للمواقف، أو قضايا تفسر البناء الاجتماعي بصفة عامة⁽²⁾". ومن ثم فإن الأيديولوجيا تصبح محصلة لمجموعة من العناصر المتمثلة في المعتقدات والقيم والأهداف والمعايير .

ويقدم لنا الدكتور محمد علي أبو ريان تعريفا مهما للأيديولوجيا إذ يؤكد أن "الأيديولوجية تنطوي على مجموعة من العقائد الأفكار والتصورات والمشاعر والتقاليد والآمال والظروف الزمانية والمكانية التي تؤثر في أنماط السلوك للأمة والجماعة. ومن ثم فلا بد من ملاحظة الارتباط الوثيق بين الفكر والعمل في مكونات الأيديولوجية⁽³⁾".

و تبين دراسة محمد سبيلا عن الأيديولوجيا، وهي من الدراسات الحديثة والمتقدمة، رؤية إستراتيجية لها أهميتها في هذا المجال، إذ يميز بين تصورين متباينين للأيديولوجيا، أما التصور الأول فهو تصور كلي شامل يجعل الأيديولوجيا بمثابة الكل

(1) د. علي عبد المعطي محمد ، د. محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ، 1974، ص 381 .

(2) La Lande, Vocabulaire Techniques et Critique de la Philosophie, Paris, 1926, Vol. I P. 336.

(3) د. محمد علي أبو ريان ، الإسلام السياسي في الميزان ، دار للعرفة الجامعية ، 1997 ، ص 228 .

الذى تندرج تحته كل صور وأشكال الناتج الثقافي والرمزي للمجتمع ، نظرا لما تؤديه من دور معنوي أو روحي للحياة الاجتماعية كلها ، وبذلك تتخذ الأيديولوجيا صبغة الثقافة العامة ، وتصبح مرادفة لها من حيث التصور . ويؤدي هذا التصور في رأى محمد سبيلا إلى نوع من الخلط والتضارب بين المصطلح (أيديولوجيا) والمصطلح (ثقافة). وسوف نوضح العلاقة بينهما في إطار فهم الأيديولوجيا والثقافة .

وأما التصور الثاني الذى يشير إليه فيقصر مصطلح الأيديولوجيا على الظواهر السياسية والعمليات والمؤسسات السياسية ، مما يجعله يتناول التصورات المتعلقة بالحكم والسلطة وتوجيه المجتمع . وهذا التصور يغطى الاستعمال السياسي للمصطلح⁽¹⁾.

أما من الناحية الإستمولوجية فإن محمد سبيلا يؤكد أن الأيديولوجيا هي المصطلح المستعمل للإشارة إلى كافة أشكال التفكير والتعبير غير العلمية، أى غير الوصفية و غير الحيادية⁽²⁾.

وكما سبق أن أشرنا فإن الكلمة عادة ما تستخدم بدلالة سياسية لتعنى النسق الفكري⁽³⁾، فالأيديولوجيا عبارة عن أنماط من القنوات السياسية التى تبرز رؤى معيارية فى الحياة السياسية ، وهذه الرؤى عادة ما تتضمن مواقف محددة جدا حول طبيعة الإنسان والعلاقات بين الفرد والدولة والمجتمع وغايات السياسة وأهدافها بشكل عام⁽⁴⁾.

ويذهب الدكتور عبد الله العروى فى تعريفه لمفهوم الأيديولوجيا إلى أنه دخیل على جميع اللغات الحية، وذلك أن المصطلح وإن كان يعنى علم الأفكار إلا أنه لم يحتفظ

(1) محمد سبيلا ، الأيديولوجيا: نحو نظرة متكاملة ، المركز الثقافي العربى ، بيروت ، 1992 ، ص 9 .

(2) المرجع السابق ، ص 9 .

(3) أحمد عبد الله ، القاموس السياسى، القاهرة : دار الشعب ، 1965 — ص .

(4) سمير أيوب ، تأثير الأيديولوجيات فى علم الاجتماع، معهد الأنماط العربى، بيروت ، 1983، ص 28-32.

بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمونها معنى آخر ثم رجعت إلى الفرنسية. كما أن العبارات التي تقابلها مثل: منظومة فكرية ، عقيدة ، ذهنية .. إلخ ، تشير فقط إلى معنى واحد من معانيها . ومع هذا فإن العروى على ما يرى محمد سبيلا يميز بين ثلاثة مجالات وثلاثة معانٍ لمصطلح الأيديولوجيا ، أما المجال الأول فهو المجال السياسي، حيث تعني الأيديولوجيا في أحد جوانبها كل تفكير خادع. وأما المجال الثاني فهو المجال الاجتماعي، حيث تعني مجموعة الأفكار والقيم والمثل التي تتبناها جماعة ما، والتي تحدد لها رؤيتها للواقع الاجتماعي وللتاريخ. وأما المجال الثالث فهو الإبستمولوجي، حيث تعني المعرفة الظاهرية السطحية في مقابل المعرفة العلمية العميقة بالأشياء. ومن هذا المنطلق يستنتج محمد سبيلا أن الأيديولوجيا في حد ذاتها ظاهرة

اجتماعية وثقافية وسيكولوجية وسياسية ومعرفية، وليست سياسية فقط⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أن هناك تصورات وتعريفات متعددة للأيديولوجيا، وربما كان من المناسب أن نتناول التعريفات المهمة للأيديولوجيا حتى يمكن أن نستخلص التصور المتكامل لها بصورة قريبة من الموضوعية، إذ الموضوعية المطلقة في هذا المجال هدف بعيد المنال لتباين وجهات النظر، واختلاف التصورات والمداخل ، فضلاً عن افتراق الغايات والوسائل، وما تمثله من طرح سياسي أو اجتماعي ، أو غير ذلك .

ثانياً : العناصر البنائية لمفهوم الأيديولوجيا :

إن مفهوم الأيديولوجيا كغيره من المفاهيم والمصطلحات الأخرى في عالم الأفكار ينطوي على مجموعة من العناصر التي تشكل بنيته ، وتبلور المعطيات والأفكار الأساسية التي تميز الأيديولوجيا عن الفلسفة ، على الرغم من العلاقات القائمة بينهما، وما تشكله إحداها من تأثير على الأخرى ، خاصة وأنهما معا ينصبان على الأفكار، وهنا فإنه لكي تكون الأيديولوجيا فعالة يجب أن يتم تبسيطها وترجمة أفكارها

(1) محمد سبيلا ، الأيديولوجيا والحداثة ، مجلة الرحدة ، عدد سبتمبر 1990 ص 26 .

الفلسفية إلى أهداف قابلة للتطبيق في الواقع العملي⁽¹⁾.

والأيديولوجيا من الناحية العلمية إن لم تشهد ضبطاً معيارياً لمفاهيمها فإنها من الممكن أن تتحول إلى يوتوبيا. ولذلك تنصرف غالبية تعريفات الأيديولوجيا نحو القيم والاتجاهات والمعتقدات التي تربط بين أفراد المجتمع بعضهم ببعض، وعليه تحدد الأيديولوجيا بقدرات شاملة للكون والحياة⁽²⁾.

ولكن إذا كانت الأيديولوجيا تركز على الاتجاهات والأفكار والمعتقدات، أفلا تكون هناك علاقة من هذه الزاوية بين الأيديولوجيا والأسطورة Myth، ؟. ومع أننا نطرح هذا السؤال إلا أننا سوف ننتظر حتى نقدم الإجابة عليه خلال تناولنا لبعض الأبعاد المهمة في الأيديولوجيا .

وتحدد الأيديولوجيات غاية محددة للحركة ، فيما تقترح الافتراضات الفلسفية للأيديولوجيا بشكل غامض الأهداف المرغوب فيها ، فأحكام الأيديولوجيا عند إنسان أو مجتمع أو حضارة تساعد على تحديد متى تتم الدعوة إلى التغيير الجذري ، ومتى يتم التعديل التدريجي ، وبهذا المعنى تحل كل أيديولوجيا محل صورة مجتمع مثالي مقارنة بالمجتمع القائم وتصف الأيديولوجيا أدوات تحقيق البرنامج ، وفي كثير من الحالات تستلزم هذه الأدوات استخدام القوة لإحداث التغيير المطلوب للوضع القائم. ومن أبرز هذه الأدوات :

(1) الدعاية باعتبارها الأداة الرئيسية ، و ذات الدور الفعال ، لحمل الأفراد على الاقتناع بالمفاهيم والأفكار التي تنطوي عليها الأيديولوجيا ، علاوة على التحفيز على الحركة .

(1) محمد أحمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العددية والقيمية ، مجلة الوحدة ، الرباط : المجلس القومى للثقافة الحديثة،

عدد ديسمبر 1990، ص ص 87- 89 .

(2) Sells ; E ;The Concept and Function of Ideology, International Encyclopedia of Social Science ; vol. 7; 1968 p 66

- (2) الأفكار والمعتقدات التي يمكن أن تؤثر على الأفراد لإدراك الواقع .
- (3) الالتزام و التوجه الحركي ، فهي تحمل كثيرا من المعاني الذاتية ، خاصة في فترات القلاقل والاضطرابات .
- (4) دور المدرسة والأسرة والجامعة والمؤسسات الدينية في خلق الفئة السياسية والاجتماعية المناسبة للأيديولوجيات السائدة في المجتمع⁽¹⁾.

ثالثا : التطور التاريخي لمفهوم الأيديولوجيا :

يعود الحديث عن مفهوم الأيديولوجيات كمصطلح، كما هو كائن حاليا، إلى القرن الثامن عشر، بيد أن الحديث عن الأيديولوجيات كظاهرة وقواعد سلوكية هو حديث قديم قدم الجماعة البشرية ذاتها ، ومن ثم يمكن أن نجد له أصولا في تاريخ الفكر السياسي اليوناني والإسلامي .

وعلى وجه العموم فإن تاريخ مصطلح الأيديولوجيا تاريخ مضطرب ؛ إذ ظل منذ مولده محط صراع إبستمولوجي وأيديولوجي حول دلالاته ومدى مشروعيته، ومن ثم تعددت التعريفات والتصنيفات، لذلك نرى أن الرجوع إلى تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي يضمن مزيدا من التحديد و الاقتراب من هذا المفهوم⁽²⁾. لتعرف على المصطلح في تطورات التاريخية و دلالاته الإبستمولوجية.

(1) الفلسفة اليونانية :

تعتبر الفلسفة اليونانية علامة بارزة من علامات الفكر الإنساني، فهي تمثل فترة خصوبة الأفكار وحيوية الجدل والمناقشات التي دارت بين الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم، حيث اضطرعت المذاهب الفلسفية، يحاول كل منها أن يثبت جدارته

(1) Macmid, R ; Contemporary Ideologies ; Cambridge; 1988 ,p.-4.

(1) محمد سبيلا ، الأيديولوجيا والحداثة ، مجلة الوحدة ، عدد ديسمبر 1990 ، ص 27 .

الإبستمولوجية خلال منطق محكم يدل بحق على هذه العقلية التي أنتجت أخصب الأفكار. والفترة السقراطية تشكل محورا مهما للدراسة حقبة هامة من حقبة الفلسفة اليونانية، حيث نازل سقراط خصومه الذين عرفوا بفريق أو طائفة السفسطائية التي شكلت توجهها معرفيا داخل المجتمع اليوناني .

وبرزت إمكانية التناقض بين الوجدان والواقع ، سواء أكان ذلك الواقع حاضرا ماثلا ، أم خبرا عن ماض ، أم تنبؤا بمستقبل ، منذ أن استطاع الإنسان التحرر من قيود العبودية للطبيعة، ولتبرير ذلك التناقض انطلقت الفلسفة اليونانية من وحدة الكون، فاعتبرت العالم الإنساني صورة مصغرة للعالم العلوي ، والمنطق البشري انعكاسا لمنطق الكون ، فلم تجد فرقا بين قواعد الأخلاق وطرائق المنطق وقوانين الكون⁽¹⁾.

إن الواقع حسب الفلسفة اليونانية، لاسيما السقراطية ، ثابت، والحقيقة واحدة، والكون متجانس دائم، حيث إن الإنسان لا يخرج عن كونه مجرد جزء من هذا الكون المتجانس ، فإن وجدانه يعد بمثابة مرآة تعكس مباشرة ذلك التجانس الذي هو عنوان الكمال والجمال ، ومن ثم فإن الإنسان إذا قال فكرا أو فعل شيئا غير مطابق لقانون الواقع الكائن ، فإن هذا يعود في أهم محدداته إلى أحد أمرين ، إما أن وجدانه لا يعكس بوضوح الواقع الحقيقي ، ومرد ذلك قد يكون عطفا في الحواس أو خللا في العقل ، وإما أن قوة خارجية قاهرة تعتمد تغليظه .

أنه على افتراض اختلاف شخصين في شأن حادثة، وكان أحدهما صحيح العقل، كامل الحس، فلا بد وأن الآخر إما أن يكون مريضا أو مستبعدا، لا وجود له في هذه النظرية للازدواجية في المفاهيم .

و الإهمام في الأشياء يتلخص في مشكلة عدم مطابقة الوعي للواقع في مسألة

(1) Scrutin,,R ., A Dictionary of Political Thought , New York , Hill and Wang , 1982, pp 78-88.

اضطراب العقل الذى هو من اختصاص الطبيب⁽¹⁾. و إذا انتفت هذه العلة ، أى إذا كان المرء سليماً من حيث العقل والحس ، ومع ذلك يرفض الحق بإصرار، فكيف تبرر سلوكه .

و يفترض الفكر اليونانى فى هذه الحالة فكرة (الغاية) ، وصفة (الغاية) التى ترتبط بالشخص تطلق على الفاعل والمنفعل معاً، وهو عبارة عن ذلك الشخص الذى يخضع رغماً عنه إلى قوة تمنعه من إدراك الحق، أو بمعنى آخر هو من وقف أمامه عارض جعله غير متمكن من نفسه، ونزع عنه صفة الإنسانية الكاملة ، فلم يعد قادراً على مراجعة نفسه بحيث يرفض الحقيقة البديهية، التى هى فى متناول البشر لأنه يشارك فى مؤامرة ضد الحق، بل ويقوم أيضاً بدعوة الناس إلى الغواية و إفساد العقول السليمة باللجوء إلى تحريف الكلام عن مواضعه ليعطل قوة التمييز عند الناس، وهكذا يتوارث البشر المرض النفسى والعقلى الذى يعمى عن الحق .

وفى وسط هذا الجو قبل عهد الأيديولوجيا ، كانت مشكلة مطابقة أو مناقضة الذات للموضوع تظهر فى صورة الصواب والخطأ من جهة ، وصورة الصحة والمرض من جهة ثانية ، ويكتسى فى الحالة الأولى شكلاً منطقياً ، وفى الحالة الثانية شكلاً أخلاقياً .

وعلى هذا الأساس ينشأ الخطأ العقلى عن مرض نفسى، أحدثته قوة كونية مناهضة للحق، وينتشر الخطأ عن طريق الدعوة والوراثة .

(2) الحضارة الإسلامية :

يقترّب مفهوم العقيدة فى الفكر الإسلامى من مفهوم الأيديولوجيا، و لكنّه ليس مرادفاً له على الإطلاق. و العقيدة لغةً هى الإيمان بحقيقة معينة إيماناً قطعياً لا

(1) عبد الله العروى ، مفهوم الأيديولوجيا فى المغرب : المركز الثقافى العربى . 1983 ، ص 18 .

يقبل الشك أو الجدل⁽¹⁾. أو هي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده⁽²⁾. وعلى ذلك فإن عقيدة الإنسان هي مذهبه ؛ أى هي ما يؤمن به و يراه عن اقتناع قلبى أكيد، وعلى أساس هذا الذى يؤمن به و يراه يذهب فى حياته ، أى يسير ويسلك .

ولم يكن تعريف (العقيدة) ليجتاج إلى ذلك كله لو أننا مضطرون إليه للتعريف بالأيديولوجيا، ولو أننا نؤمن بأن المعنى اللغوى لأى اصطلاح مهما كان قريبا من الأذهان يلقي ضوءا قويا على ما يصطلح عليه الناس فيه ، و أن هذا المعنى اللغوى يعد من الناحية العلمية أقرب الطرق إلى الوقوف على هذا الاصطلاح أو المصطلح، خاصة إذا كنا نريد توضيح العلاقة بينه وبين مصطلح آخر كالأيدولوجيا . وهكذا يتضح من تعريفنا لكل من (العقيدة) و (الأيدولوجيا) أن بين اللفظين علاقة فى بعض الأمور، وانفصال فى بعضها الآخر، فالأيديولوجيا - كما سبق - تعنى تصورا ما للأشياء والأفكار، وقد يكون هذا التصور نتيجة لعقيدة معينة ، دينية أو سياسية أو اقتصادية، ولكنه قد لا يكون نتيجة لتلك لعقيدة أيضا⁽³⁾. مثال ذلك أن تصورات الإنسان، وهى الثمرة الطبيعية لأيدولوجيته، قد تكون على عكس ما يعتقد، فغالبيه المدخنين يؤمنون بأضرار التدخين وأخطاره، وكثير من العلماء يحملون ثنائيم، أو يؤمنون بما يعتقدون أنه خرافات، وكثير من دعاة الفضيلة غارقون إلى الأذقان فى الرذيلة. فبين الأيدولوجيا و العقيدة -على ذلك- صلة ، ولكن هذه الصلة غير قائمة على الدوام .

ربما كانت (العقيدة) أقرب إلى الفلسفة منها إلى الأيدولوجيا، وإن كانت

(1) The Concise Oxford Dictionary of Current English, op cit., pp. 106 - 107 .

(2) المعجم الوسيط - الجزء الثانى - إعداد : إبراهيم مصطفى وآخرون - - القاهرة ، مطبعة مصر، 1961 ص 620

(3) عبد الغنى عبرد ، الأيدولوجيا والتربية ، المرجع السابق ، ص 25 .

تختلف عنها اختلافا جوهريا، إذ الفلسفة، كما رآها الأولون، وكما لا تزال في عرف البعض، هي البحث عن العلة الأولى، أو محبة الحكمة، و الحقيقة المجردة هي موضوع الفلسفة⁽¹⁾.

وبالرغم من هذا الاختلاف بين العقيدة والفلسفة، فإن الفلسفة في أبسط تعريفاتها نظام فكري، نشأ في بيئة اجتماعية معينة، وتفاعل مع مشكلات هذه البيئة، ثم حاول أن يرتفع فوق هذه المشكلات، فكرا وتنظيما، محاولا أن يوجد الحلول لهذه المشكلات. ومعنى ذلك أن العقيدة قريبة من الفلسفة بمعناها العام، بقدر ما هي بعيدة عن الأيديولوجيا. فلكل إنسان (فلسفته) في الحياة، وهذه الفلسفة كونه الإنسان نتيجة لظروف حياته في مجتمعه، ولظروف تربيته، واحتكاكاته بالآخرين، وقراءاته، إن كان يقرأ، وهكذا.

وقد تكون هذه العقيدة عقيدة دينية، يؤمن معتقدوها بأفكار وآراء وتصورات معينة، تتصل بالله وملائكته وكتبه ورسله، كما تتصل بالحياة الدنيا والحياة الآخرة، وقد تتصل بتنظيمات معينة لهذه الحياة الدنيا.

وقد تكون هذه العقيدة -أيضا- عقيدة سياسية أو اقتصادية لا تتصل من قريب أو من بعيد بالدين، كما رأينا في العقيدة الدينية.

كذلك قد تكون هذه العقيدة -دينية كانت أو غير دينية- مبنية على العقل والمنطق، وقد تكون مبنية على الخرافة والوهم، بعيدة كل البعد عن العقل والمنطق. المهم أنها تغمر القلب، وتلفظ ما عداها، وأنها توجه حياة الإنسان كلها -لا شعوريا- إلى طريق معين يتفق معها، فتجعل الإنسان يتصرف ويتحدث، ويعاشر ويقاطع، ويحب ويكره، بناء على ما تمليه عليه هذه العقيدة.

ومن هنا كان الخلط في بعض الكتابات المعاصرة، حيث تترجم الأيديولوجيا

(1) Hans, F., Social philosophy, New York, Methuen, 1981 p.48

Ideology إلى (العقيدة) أو (المذهب) الذى يعنى العقيدة أيضاً ، وهو خلط يبدو أن المحاز يلعب دوراً فيه ، كإطلاق (القرآن) على الإسلام ، أو (الإنجيل) على المسيحية ، أو (التوراة) على اليهود ، مع أن كلا منهم ليس إلا جانباً واحداً من جوانب هذه الأديان الثلاثة. أو كإطلاق اسم العاصمة على البلد كله ، فكثيراً ما نسمع في الأخبار أن (القاهرة تقول كذا)، والمقصود أن مصر كلها هى التى تقول، ممثلة في قيادتها وليست القاهرة وحدها⁽¹⁾.

ومن هنا - أيضاً - كان إصرارنا على الفصل بين الكلمتين، بنقل الكلمة الأجنبية بنصها إلى اللغة العربية، وذلك أمر جائز، تماماً كما نقلت كلمات مثل الراديو والتليفزيون إلى اللغة العربية بنصها في عصرنا الحاضر، وكما نقلت من قبل كلمات بنصها إلى اللغة العربية ، وخاصة من اللغة الفارسية، وذلك في العصر العباسي الأول، عصر ترجمة الحضارات الأجنبية إلى اللغة العربية. وذلك ليس أمراً قاصراً على اللغة العربية، فكثيراً ما نقلت كلمات عربية بنصها إلى اللاتينية ، وذلك في عصر الإصلاح في الغرب، عند ترجمة العلوم العربية إلى تلك اللغة .

(3) مشروع فلسفة الأنوار :

شهد القرن السابع عشر في أوروبا صراعاً عنيفاً بين الكنيسة و الفلسفة، ففي حين كان الفلاسفة يرون في الكنيسة سلطة غاشمة تعرقل نور المعرفة و الحرية ؛ كلنت الكنيسة ترى في الفلسفة ثورة شهوانية على التربية الأخلاقية التى تكبح جماح النفس، وأن الفلاسفة مجرد آلة طيعة في يد الشيطان. ولكن أفكار الفلاسفة كانت أشد إيجابية وتقدماً، إذ ربطوا الأفكار بدوافع إنسانية بحثة بعيداً عن فكرة الشيطان التى اختلطت بعقول السلك الكنسى، وهو ما فتح الباب واسعاً أمام البحث الجسدى في أصل الفكر غير المطابق للواقع، وبالتالي إلى التفكير السليم .

(1) للتعرف على الخلط بين مفهومي العقيدة والأيدولوجية أنظر :

حامد عبد الله ربيع ، نظرية القيم ، مكتبة القاهرة الجديدة ، 1977 ، ص ص 348 - 349.

وقد التقط دوتراسى هذه الرؤية الجديدة رغبة فى إرساء دعائم علم جديد يهدف إلى التوصل إلى التفكير السليم، واقترح أن يسميه أيديولوجيا، وهو يعنى دوتراسى برنامج علم الأفكار على سؤالين : الأول تقليدى: كيف نفكر تفكيراً سليماً ؟ والثاني مستحدث: كيف تؤثر فى ذهننا الأفكار المجهولة الأصل؟ يهدف الأول إلى إصلاح المنطق، والثاني إلى تحرير المجتمع من سلطة الموروث الذى لا يعرف له أصل عقلى . ويتمثل ذلك المجهول فى التقليد الذى يعتمد عليه طغيان هذا الاتجاه الإصلاحى الشامل الذى ميز فلاسفة القرن الثامن عشر عن سبقتهم فى هذا الميدان⁽¹⁾.

لقد ألقت فلسفة الأنوار أضواء البحث على حب السيطرة وهو دافع إنسانى صرف، وتراه كعامل ماض لا كعامل حاضر يتجدد بتجدد الأجيال؛ فهى تحارب آثار ذلك العامل لا العامل ذاته، وتسمى تلك الآثار ظروفاً . هنا تكمن مادية القرن الثامن عشر، وهى مادية محدودة. بيد أن مشروع علم الأفكار لا يشكل نظرية الأيديولوجيا، ولا بد من الانتباه لهذه الحقيقة . ولم يكشف المشروع إلا عن جانب واحد من جوانب المشكلة، ويتعلق الأمر بتأثير أفكار موروثية على الفكر الفردى ، لم ينظر فى أصل تلك الأفكار الموروثة، وكان يمنع من ذلك مانع ذاتي⁽²⁾ يتمثل فى فرضيتهم الأساسية، أى وجود حقيقة ثابتة متجسدة فى الطبيعة، تنعكس بدون اعوجاج فى العقل البديهي. والعقل ، فى رأيهم، يعكس بطبعه الحقيقة على وجهها الصحيح ، وإذا عجز عن ذلك فبسبب الأفكار الموروثة التى تعكر صفاءه ، وعندما تتبدد تلك الأفكار بالتحليل يرجع العقل إلى صفائه الأول ، فيرى الحقيقة كما هى . وهكذا آلت فلسفة الأنوار إلى نتيجة مؤداها: أن علم الأفكار سابق لعهد

(1) عبد الله العروى ، مفهوم الأيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص ص 24-25

(2) Herbert. B. , The Origins of Modern Science, New York, The Free Press, 1957. P. 82 .

الأيدولوجيا، وأنه أقصى ما يمكن تصوره إذا افترضنا وجود حقيقة مطلقة تنعكس مباشرة في مرآة العقل السليم .

(4) يكون و المدرسة العقلانية :

و يعتبر "فرنسيس بيكون" (1561-1626) رائد العلم الحديث ، حيث أسس نظرية معرفية جديدة تخالف ما كان سائداً من قبل لدى فلاسفة العصور الوسطى. ويبدو هذا في كتابه "الأورجانون الجديد" الذي صدر في عام 1620 والأورجانون هو المنطق ، وقصد به الآلة، أو المنطق الجديد الذي يختلف بطبيعة الحال عن منطق أرسطو . فكأنه أراد صورة من صور الفن الجديد المخالف للمألوف .

إننا نجد "فرنسيس بيكون" في "الأورجانون الجديد" يعالج في القسم الأول الأوهام الأربعة التي تسيطر على الطبيعة الإنسانية ، وهي أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح. أن هذه الأوهام تشكل نوعاً من الدجما أو الاعتقاد الذي قد يرجع إلى طبيعة البشرية ، أو مزاج الفرد ، أو العقل البشري أو الجانب الاجتماعي .

أراد بيكون إذن أن يتخلص من هذه الأوهام حتى يفرغ لتأسيس النظرية الجديدة أو الفطرة الجديدة ، أو المنهج الجديد في مقابل المنهج الأرسطي.

والذي لا شك فيه أن هذه النظرة كانت بداية نشأت سوسيولوجيا المعرفة، وخطوة أولى في الطريق إلى تصور ملموس لمفهوم الأيدولوجيا، وهذا المفهوم الذي بلوره ماركس لاحقاً . وقد عمل مفكرو القرن الثامن عشر خاصة العقلانية على تشكيل نظرية الوعي الاجتماعي، وعملوا على أن تكون الأيدولوجيا مفهوماً لعلم الأفكار وعلماً وضعياً، وذلك للتمييز بين الوعي الصحيح و الوعي الزائف . و بدلاً من عقل الأيدولوجيا انتهوا إلى إنشاء أيدولوجيا العقل⁽¹⁾،⁽²⁾ . ويمكن

(1) د. محمد سبيلا ، الأيدولوجيا والحداثة ، مرجع سابق ، ص 29 .

(2) الأيدولوجيا والسياسة ، مجموعة مؤلفين ، طرابلس ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، 1933 ، ص ص 20 ،

الإشارة إلى ذلك فيما يلي:

(5) هيغل و أيديولوجيا الجدل :

يعتبر جورج فيلهلم فردريك هيغل (1770-1821) أعظم فيلسوف ألماني منذ عصر "كانط" و لقد نجح في أن يعطينا أكثر المذاهب مثالية اتساقاً⁽¹⁾. و بفلسفته وصلت الروح الألمانية إلى ذروتها. كما وصلت بالتالي فلسفة السياسة المثالية إلى القمة في تفكير هذا الفيلسوف⁽²⁾.

و مما لا شك فيه أن فكر هيغل و خاصة منهجه الجدلي قد أثر تأثيراً بالغاً على لاحقيه، و خاصة أقطاب الماركسية (ماركس ، و إنجلز ، و لينين) في صياغتهم للإيديولوجيا الماركسية.

و تقوم فلسفة هيغل برمتها على الجدل الذي يتكون من الفكرة ، و نقيضها، ثم المركب منهما . و يتضمن النسق الهيجلي "أولا المنطق ، ثانيا: فلسفة الطبيعة ، ثالثا: فلسفة الروح. و هذا النسق ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، الأول: هو المنطق و ينقسم إلى مذهب الوجود و مذهب الماهية و مذهب الفكرة الشاملة . و الثاني : فلسفة الطبيعة و يحوى الميكانيكات و الطبيعيات و العضويات ، و الثالث: فلسفة الروح و يحوى الروح الذاتية (علم النفس) ، و الروح الموضوعية (القانون و الأخلاقيات و علم الأخلاق) ، و الروح المطلق (الفن و الدين و الفلسفة) . و بينما يشير المنطق إلى الفكرة ذاتها ، و تشير فلسفة الطبيعة إلى الفكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة

(1) د. محمد على أبو رمان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية 1996، ص 305

(2) د. على عبد المعطى محمد ، تيارات الفلسفة الحديثة و معاصرة، دار المعرفة الجامعية 1991، ص 237.

في ذاتها⁽¹⁾.

فالمنهج الفلسفي عند هيغل هو المنهج العقلي أو هو المنهج الذي يعبر عن نسيج العقل ذاته، و نسيج العقل بمجموعة هائلة من المقولات المتناقضة التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً عضوياً محكماً ، و توالد هذه المقولات بعضها مع بعض توالداً ذاتياً هو المنهج الجدلي⁽²⁾.

و تعتبر معالجة هيغل للعقل الموضوعي أفضل جزء في فلسفته حيث نجد أن الثلاثية الرئيسية هنا تتألف من القانون بمعنى الحق المجرد حيث ينظر خلاله إلى الأفراد في علاقاتهم الخارجية بعضهم مع البعض الآخر و ما ينتج عن هذا من دعاوى بينهم وبين بعضهم البعض ، ثم يأتي الطرف الثاني من الثلاثية و هو الأخلاق الفردية حيث نجد الأفراد من خلال هذه الأخلاق الشخصية يتجهون بأفكارهم إلى الباطن حيث يختبرون ضمائرهم ، ثم نجد في النهاية المركب منهُما و هو يجمع بين الحدين الأولين للثلاثية أي القانون ، و الأخلاق، و يتمثل هذا التأليف أو التركيب في الأخلاق الاجتماعية⁽³⁾.

و من منطلق الجدل الهيجلي الثلاثي المحدود (القضية و نقيضها و ما يُولف بين النقيضين)، فإن هيغل طبع طابعاً إلهياً على كل ما كان و يكون و سيكون في تاريخ العالم، و لم يعد شيء و لا حادث تاريخي و لا مظهر من الطبيعة و لا مذهب سياسي و لا ديني و لا فلسفة يمكن أن يحتمل "الخطأ" ، فكل شيء كان ، أو يكون ، جزء ضروري من خطة النماء و التقدم التي كان يجب أن يجتازها الكل : "فكل واقعي و كل معقول واقعي" على حد قوله ، و لا يوجد "صواب أو خطأ" و إنما واقع عظيم

(1) د. علي عبد المعطي محمد ، المرجع السابق ، ص 329.

(2) د. محمد علي أبو ريان، المرجع السابق ، ص 329.

(3) د. محمد ثابت القندي ، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية 1997، ص 238-239.

الثراء يكشف عن ذاته و يظهرها عبر العصور لذاته بواسطة ظواهر الطبيعة و أفكار البشر⁽¹⁾. و يعتقد هيجل مثله مثل فشته و شلنج أن الحقيقة النهائية أو العليا أو ما نسميه بالكون أو الوجود هو روح أو عقل مطلق يمر خلال مراحل تطور في الزمان و ينتهى إلى أن يشعر بذاته من خلال العقل الإنسانى ، و معنى هذا أن العقل الإنسانى هو نهاية مرحلة الظهور و التجلى للعقل المطلق ، و يدل هذا على أن فلسفة هيجل فى المطلق تعتبر إنسانية بالدرجة الأولى⁽²⁾، فعنده تزول الفواصل بين العالم و الفكر، فيتحد الجميع فى "كل" واحد أو "روح" أو فكرة مطلقة. و يترتب على هذا أن المعرفة عند هيجل لم تعد خاصية من خواص الإنسان المشخص، بل خاصية إلهية لعقل كلى أو روح عالمية، فهذه هى الذات العارفة لا الإنسان⁽³⁾.

أما فيما يتعلق بتفسير هيجل للتاريخ الكلى أو العام فإنه يرى أن كل دولة إنمدا تعبر فى نشاطها الحضارى عن فكرة ما، و هذه الفكرة تكشف عن ذاتها تاريخيا وبالتدريج، و يتمثل هذا الكشف التدريجى فيما نلاحظه من تطور الشعوب فى حقبة تاريخية معينة، و فى مكان معين من العالم، و يستمر هذا الشعب فى تطوره الحضارى إلى أن يكتمل له أداء رسالته التاريخية، ثم نراه يتجه بعد ذلك إلى مرحلة الهبوط الحضارى إلى أن يفقد حضارته تماما⁽³⁾.

و لقد عملت الأيديولوجيا السياسية عند هيجل على تمجيد الدولة القومية و رفعها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها و رأى أن الدولة ما هى إلا المركب أو الحركة الثالثة فى سير النظم السياسية و الاجتماعية من أسرة تقوم على التعاون والمسؤولية ، إلى مجتمع يقوم على التنافس و التناحر ، ثم أخيرا إلى دولة قومية تجمع

(1) د.على عبد المعطى محمد ، المرجع السابق ، ص 329.

(2) د. محمد على أبر ريان، المرجع السابق ، ص 329.

(3) د. محمد على أبر ريان ، 337

شمل أمة من الأمم ، و توفق بين المسئولية العائلية و بين التنافس الفردى . مما تحققه للمواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب و الخضوع للقانون . و قد صبغ هيجل على الدولة صبغة القداسة ، فأعتبرها مصدر كل الإرادات الفردية بل و مصدر كل القيم و كل الحقائق الروحية . و الدولة فى نظر هيجل هى تجسيد السلطة السياسية، و سلطة الدولة كما تصورها تعتبر مطلقة و لكنها ليست تحكمية إذ لابد أن تمارس سلطاتها التنظيمية فى ظل القانون ، إلا أن الهيجلية كانت فى جوهرها تمجيذا للقوة ، لأنها وضعت الدولة فى متناول القانون ، بل و فوق أى نقد أخلاقى ، فأخضعت الفرد للدولة خضوعا كاملا ⁽¹⁾.

يتضح مما سبق أن فلسفة هيجل فلسفة مثالية تمضى بالمذهب العقلى إلى حدوده القصوى ، و لكنها تستفيد من تجربة أفلاطون، و مع هذا فإن هيجل لا يحاول أن يجعل من الأفكار جواهر مثالية فى عالم مستقل. و لكن هيجل يستخدم العقل فى رسم مسار مذهبه فى مراحل الثلاث: مرحلة المنطق، و مرحلة الطبيعة ، ثم مرحلة التمثيل الذاتى للعقل المطلق فى عقول البشر . و هنا نجد أن هيجل يؤكد تماما على أن كل ما هو معقول فهو واقعى . و يلاحظ من ناحية أخرى أن فلسفة هيجل بمراحلها التطورية الثلاث إنما تعبر عن روح الفلسفة المسيحية فى ظهور الأب و الابن و الروح القدس، و فى احتواء المسيحية على مراحل فلسفة هيجل، و تصبح بحالات التاريخ و الفن و الدين هى التعبير الحقيقى عن ظهور فلسفة هيجل و التعبير عنها وتمام فهمنا لها من حيث أن هذه المجالات إنما ترسم مسار العقل المطلق عبر الوجود البشرى العالمى ⁽²⁾.

و لقد كان هيجل ينظر إلى الفلسفة دوما لا على أنها علم خاص بل على أنها

(1) د. على عبد المولى عمدة، الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية 2000 ، ص 385-386.

(2) د. أبو ريان ، ص 343.

الصيغة النهائية للمعرفة البشرية . و كلما ازداد هيغل إدراكا للفكرة القائلة بأن المتناقضات تسرى على الواقع بطريقة شمولية، برز الطابع الفلسفي لبحثه بصورة أوضح، إذ لم تعد تستطيع تقديم المبادئ الكفيلة بحل هذه المتناقضات سوى أعم مبادئ المعرفة. فكانت الفلسفة في رأيه رسالة تاريخية تقوم بتقديم تحليل شامل للمتناقضات السائدة في الواقع ، و إثبات إمكان الجمع بينها . و لقد انبثق الجدل رأى هيغل القائل بأن الواقع نسيج من المتناقضات ⁽¹⁾.

هذه هي عناصر فلسفة هيغل بصورة موجزة ، و لقد اعتبرها الفلاسفة و مؤرخي الفلسفة مثالية لأن أساسها الروح و العقل ، إن الروح عند هيغل بعد أن مرت بمذهب الوجود و الماهية و بالفكرة الشاملة ، و بعد أن تخرجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغيرات و تناقضات تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها تلك لكي تصل في النهاية إلى الفلسفة قمة كل شيء و تاجه، و لكي تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شيء ⁽²⁾.

(6) كارل ماركس و تطوير مفهوم الأيديولوجيا :

إن قراءة أفكار كارل ماركس (1818-1883) و كتاباته حول مفهوم الأيديولوجيا تظهر أنه قدم افتراضات حول أصل الأفكار الاجتماعية والسياسية ودورها ووظيفتها الاجتماعية، وموقفها من البناء الاجتماعي، وهذه الأفكار في مجملها تشكل خطوطاً عريضة تساهم في تكوين نظرية ماركسية للأيدولوجيا . وهذه النظرية يختلط فيها الأصل الاجتماعي للأفكار بالمنظور الوظيفي البنيوي ⁽³⁾. لقد احتل مفهوم الوعي الزائف مكانة متميزة لدى كارل ماركس وهو يصدد دراسته لمفهوم الأيديولوجيا، حيث يرى ماركس أن الأفكار السائدة ليست شيئاً آخر سوى التعبير

(1) د. علي حنفي محمود، جدل العقل و الوجود، دراسة في فلسفة هيغل و كيركغارد، طبعاً 1991، ص 135.

(2) د. علي عبد المعطي عماد ، تيارات للسلفية الحديثة و معاصرة ، ص 251.

(3) جورج طرابيشي ، الطائفة والأيديولوجيا ، بيروت، دار الطليعة، 1971، ص 16.

مفهوم الوعي الزائف مكانة متميزة لدى كارل ماركس وهو بصدد دراسته لمفهوم الأيديولوجيا، حيث يرى ماركس أن الأفكار السائدة ليست شيئاً آخر سوى التعبير الفكرى عن العلاقة المادية السائدة . وعليه فقد أكد ماركس أن الأيديولوجيا السائدة تعمل من خلال التزييف والخداع لقلب خصوصيات المجتمع في صورة غير حقيقية، لذلك فالأيديولوجيا هي أساس تبرير للمصالح الاقتصادية والقوة السياسية للطبقة السائدة، وكل جهود الإنسان الروحية والفكرية والقيم الإنسانية تتلاشى في أيديولوجيا خدمة الامتيازات للطبقة السائدة⁽¹⁾.

وقد شهد المفهوم الماركسى للأيديولوجيا تطورات هائلة، وأصبح يضم عناصر غير ماركسية ، وبالذات فيما يتعلق بمدى استقلال الأيديولوجيا عن الظروف المادية وتأثيرها فيها . وحتى نستطيع الإلمام بهذه التطورات سوف نقوم بدراسة بعض المفكرين الذين ساهموا في إثراء المفهوم الماركسى للأيديولوجيا ، وهم :

(أ) لينين :

مفهوم فلاديمير لينين للأيديولوجيا مغاير لما رأيناه في دراستنا لمفهوم ماركس ، فلقد عمل لينين على توسيع استعمال هذا المفهوم، وعلى تجاوز المضمون السلبى للأيديولوجيا، فكثيراً ما كان لينين يقول : نحن الأيديولوجيون ، وأكثر من ذلك فقد وحد لينين بين مفهوم النظرية ومفهوم الأيديولوجيا . وبغض النظر عن (الوعي الزائف يرى لينين أنه (لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية) ، أو عندما يطرح بأن "حزباً ترشده نظرية طليعية هو وحده القادر على أداء دور المكافح الطليعى"⁽²⁾ .

هذا وقد عمل لينين على التمييز بين الأيديولوجيا العلمية والأيديولوجيا اللاعلمية، ذلك أن الماركسية لم تكن نظرية للمعرفة ، وإن كانت نظرية المعرفة تولى

(1) جورج بلامينتاز ، الأيديولوجيا، ت د إسماعيل سعد، الإسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 1990، ص98.

(2) المرجع السابق، ص ص98-100.

جزءاً أساسياً من كيان الماركسية ، فإن الماركسية هي أداة لتغيير العالم . وإذا كان لينين قد وصف الماركسية بأنها أيديولوجيا ، فهذا تمييز لها عن النظرية التي هي أيضاً لحظة أساسية في الأيديولوجيا . إن الأيديولوجيا ليست إلا النظرية، وقد تمكنت من الغرائز والإرادة والعاطفة والدوافع اللاشعورية تمكنها من العمليات الواعية والمنظمة عقلياً ، وإن النظرية التي استحوطت أيديولوجيا هي الوعي، وقد استحوطت إرادة. والحال أن الثورة ليست من صنع الوعي وحده ، وإنما من صنع الإرادة و المال أيضاً، وهذه مسألة يؤكدها لينين في أكثر من مناسبة .

هذا وقد أكد لينين الطابع العلمي للأيديولوجيا الماركسية أيضاً، وأكد نسبتها التاريخية فكتب : إن كل أيديولوجيا نسبية تاريخياً ، ولكن كل أيديولوجيا علمية. ويبدو أن هذا التحديد على درجة من الأهمية ، فالتركيز على علمية الأيديولوجيا يفوت عليها الناحية اللاإيمانية ، أما نسبية الأيديولوجيا ضماناً لعدم تحولها إلى الجمود⁽¹⁾. هذا الطرح جاء مناقضاً لما يطرحه ماركس ، ولكن حسب تفسيرات البعض ، فإن طرح لينين أعاد الاعتبار إلى مفهوم الأيديولوجيا الذي رذلت الماركسية الكلاسيكية .

والخلاصة فلقد كان الفضل للينين، ليس فقط في توسيع استعمال مفهوم الأيديولوجيا، بل في تخلص هذا المفهوم من الاستعمال السلبي (الوعي الزائف) الذي كان سائداً من قبل . ومع هذا تبقى النقطة المهمة التي نعترض فيها على لينين وهي مسألة قوله بصفة العلمية للأيديولوجيا !

(ب) جورج لوكاش :

ذهب لوكاش (George Lukacs)⁽²⁾ أبعد من ماركس وإنجلز ولينين في إعطائه دوراً

(2) المرجع السابق ، ص 109.

(1) جورج لوكاش ، التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة رضا الشاعر ، بيروت ، دار الأندلس ، 1982 ، ص ص 33-

كبيرا للأيدولوجيا، بل وسعى إلى اقتلاعها من جذورها المادية التي ركز عليها الذين سبقوه. وبالرغم من أن لوكاش يتشابه مع لينين في إعطائه مضامين واسعة للأيدولوجيا، غير أنه يختلف معه في قضايا أخرى مثل الأيدولوجيا البرجوازية والأيدولوجيا البروليتارية؛ فقد طرح لوكاش أن عملية الأيدولوجيا الماركسية بديهية حتى ولو أثبت التحليل العلمي خطأ كل النتائج التي انتهى إليها ماركس .

إن طرح لوكاش المتمثل في أن العلم علم، حتى ولو تناقضت نتائجه . مازال هذا الطرح يجد صده حتى اليوم؛ فهناك بعض الأوساط تفسر اللحظة العلمية في الماركسية تفسيراً أيدولوجياً ؛ فهي لا ترى في علمية الأيدولوجيا الماركسية نتيجة وحاصيلة على نتائج البحث العلمي والمعرفة الموضوعية للواقع الاجتماعي تجعل منها مبدأ قليلاً لا يحتاج إلى برهان ذاتي، ذلك بحجة تطابق مزعوم بين الحقيقة المطلقة وبين البروليتاريا، فالأيدولوجيا الماركسية صحيحة مطلق الصحة ، في رأى تلك الأوساط لا لشئ إلا أنها أيدولوجيا البروليتاريا ، وأن البروليتاريا بحكم وضعها في المجتمع ، ليس لها من مصلحة في ألا تعرف الحقيقة، ومن ثم فإن أيدولوجيتها لا تملك خياراً في ألا تكون صحيحة .

هذا وقد تصور لوكاش أن البروليتاريا محقة حتى في خطئها، فقد كتب يقول: إن في وعي البروليتاريا الكاذب بالذات، و في أخطائها الفعلية بالذات، نية متجهة نحو الحقيقة⁽¹⁾. ولكن هذا الطرح يعانى العديد من المثالب، فعلى سبيل المثال لو أننا سلمنا بأن هناك توافقاً بين الحقيقة و مصلحة البروليتاريا ، فكيف لنا أن نقبل علاقة البروليتاريا بالعلم ؟ فكما نعرف فإن البروليتاريا ليست عالمة ولا هي قادرة حتى على حمل المعرفة العلمية في ظل ظروفنا المعاصرة على الأقل، فالمعرفة مازالت من اختصاص العلماء و المثقفين ، وحتى لو قبلنا بتمثيل المثقفين للبروليتاريا، فإن علمهم ليس

(1) المرجع السابق ، ص 45 .

بالضرورة علما بروليتاريا ، ولا هذا العلم في ذاته في منأى عن الخطأ أكثر من ذلك ، فإن أولى بديهيات العلم هو الأخذ بالنسبية ، ذلك لأن العلم نفسه ينحط إلى أيديولوجى - بالمعنى المرذول للكلمة - ماركسيا عندما يفترض نفسه مطلقا .

وأخيرا فقد ذهب لو كاش أبعد من ماركس وإنجلز ، وحتى لينين ، في إعطائه دورا كبيرا للأيديولوجيا ، فنظر إليها أبعد من أنها مجرد انعكاس للمصالح الاقتصادية ، بل هى عنده قوة محرّكة و لها دورها فى التاريخ ، ولهذا فقد سعى إلى اقتلاعها من جذورها المادية التى ركز عليها ماركس ،

(ج) أنطونيو جرامشى⁽¹⁾ :

كان أنطونيو جرامشى Gramshi ضد أى مفهوم للأيديولوجيا (كوعى زائف)، فهو لم يهتم بإمكانية زيف الأيديولوجيا ، ولكنه اهتم بوظيفتها التى تؤديها ، فالأيديولوجيا عنده : تصور للعالم يمثل عقيده تحفز لا على النظر بل على العمل ، وهذا التصور يظهر واضحا فى الفن وفى القانون و فى النشاط الاقتصادى ، وفى كل تجليات الحياة الفردية والجماعية . كما تتجلى الأيديولوجيا بدرجات أو بأشكال كالفسفة والدين والحس المشترك والفولكلور ، وتنتشر عبر أدوات المجتمع المدنى و مؤسساته ، مثل الكنيسة والنظام المدرسى والصحافة والمكتبات التى هى بمثابة آليات مادية للأيديولوجيا. وعلى هذا فالأيديولوجيا هى أساس كل نظام اجتماعى وسياسى ، لأن المجتمع لا يقوم على العنف، بل يقوم أيضاً على (الهيمنة) الأيديولوجية. هذه الأطروحات سيقوم لويس التوسير بتطويرها و تعميقها .

(د) لويس التوسير :

قدم لويس التوسير مساهمات عديدة لها علاقة بدراستنا ، وأهمها الفصل بين الأيديولوجيا والعلم . فالتوسير مثل غرامشى كان ضد أى مفهوم للأيديولوجيا

(1)William T. B, Ideologies and Attitudes, New Jercey, Prentice Hall. Inc., 19 74 pp. 16 -18.

كوعى زائف، فهو لم يهتم بإمكانية زيف الأيديولوجى، ولكنه اهتم بوظيفتها التى تؤديها، فالأيديولوجيا لا تمثل زيفا للحقيقة فقط، بل هى الآلية التى من خلالها يعيش الإنسان علاقته بالحقيقة القائمة فعلا، ولهذا فخصوصية الأيديولوجيا هى التى تقنع الناس بحريتهم وسيادتهم. وكل الأيديولوجيات لديها وظائف، بل اعتقد أن الأيديولوجيا تكون أبدية أو خالدة مثل عدم الوعى، فالأيديولوجيا فى أحد معانيها هى شعور أساسى للربط الاجتماعى، ولهذا ففى المجتمع الرأسمالى المعاصر تعمل الأيديولوجيا على تكريس نظام هيمنة الطبقة، ومع ذلك فالأيديولوجيا عنصر أساسى لا غنى عنه للمجتمعات الإنسانية، فحسب قوله: حتى المجتمع الشيوعى لا يمكن بدون الأيديولوجيا⁽¹⁾ هذا يعنى بأنه حتى فى المجتمع الشيوعى يحتاج إلى تعميق الإحساس والشعور بالروابط .

هذا وقد انتقد التوسير الماركسية الكلاسيكية، حول نظرتها وتركيزها على دور البناء التحتى فى تحديد البناء العلوى وإهاها التأثير المتبادل بين البناء التحتى والبناء الفوقى، بل وتأثير الأخير على الأول . ووفقا للتوسير فإن البناء الفوقى مستقل نسبيا، بل يقوم بدور سيادى ، أو بتعبير آخر فإن تركيز الماركسية الكلاسيكية على إعادة إنتاج قوى الإنتاج ، وفى هذا يقترب التوسير كثيرا جدا من غرامشى. وفى هذه

الحالة تبدو الأيديولوجيا كآلية من خلالها تتم السيطرة على المجتمع ، وتساعد على إعادة الإنتاج واستقرار علاقات الإنتاج ، ولهذا فقد ميز التوسير بين مؤسسات الإكراه والقهر والمؤسسات الأيديولوجية ، وقد حدد ثلاثة معايير بين هذه المؤسسات .

أولا : مؤسسات القهر تؤدى وظائف مرتبطة أساسا بالعنف والقهر، بينما المؤسسة الأيديولوجية تؤدى وظائفها أساسا بالأيديولوجيا ، و ثانيا بالعنف .

(1)Ibid. P. 38 .

ثانياً : مؤسسات القهر لها خصوصية، وهى الوحدة (الحكومة أو الإدارة ووكالاتها)،
بينما المؤسسات الأيديولوجية تتميز بالتعددية (المدارس و العائلة و الكنيسة
والأحزاب السياسية) .

ثالثاً : مؤسسات الإكراه والقهر تخص المجال العام ، بينما المؤسسات الأيديولوجية
تخص المجال الخاص ، ولكن السؤال هو : كيف يشكل المجال الخاص مؤسسات
الدولة ؟

بناء على رأى التوسير فالتمييز بين العام و الخاص هو تمييز داخل القانون
البورجوازي، وهو المجالات الخاصة التى يمارس القانون البورجوازي فيها سلطته، علم
الدولة يهرب منه لأن الأخير فوق القانون ، الدولة التى هى دولة الطبقة الحاكمة ،
فهى ليست دولة عامة ولا خاصة ، بالعكس إنما شرط مسبق لتمييز بين العام
والخاص. ونفس الشئ يمكن قوله حول نقطة البداية حول المؤسسات الأيديولوجية
للدولة ، وأنه من غير المهم ما إذا كانت المؤسسات عامة أو خاصة، المهم هو : كيف
تؤدى وظائفها، فالمؤسسات السياسية تماماً يمكن أن تؤدى وظيفة كمؤسسات
أيديولوجية للدولة، ولذلك استنتج التوسير أنه ليست هناك طبقة تسيطر على سلطة
الدولة بنجاح إلا بتحطيم المؤسسات القهرية السابقة وتسيطر (أيديولوجيتها) على
المؤسسات الأيديولوجية من أجل تغيير علاقة الإنتاج السائدة .

والخلاصة، أن أعمال غرامشى و التوسير و لو كاش قد ابتعدت كثيراً عن
المفهوم الماركسى الكلاسيكى؛ فقد كانوا ضد أى مفهوم للأيديولوجيا كوعى زائف،
لهذا فقد أعطوا للأيديولوجيا دوراً كبيراً فنظروا إليها أبعد من أنها مجرد انعكاس
للمصالح الاقتصادية، بل هى عندهم قوة محركة و لها دورها فى التاريخ، ولهذا فقد
سعوا إلى اقتلاعها من جذورها المادية التى ركز عليها ماركس ، وإبراز استقلاليتها
وسيادتها . هذه العناصر الأساسية الأخيرة التى أشرنا إليها فى المفهوم الماركسى

للأيدولوجيا سوف نقوم بدراستها ومتابعتها في الأيدولوجيا في الإطار الماركسي .

(7) الأيدولوجيا في الإطار غير الماركسي :

إلى وقت قريب جداً لم يعط اهتمام للأيدولوجيا خارج الإطار الماركسي، غير أنه حصلت تطورات هائلة ساعدت وأثرت في تحديد الأيدولوجيا وفهمها، فعلى سبيل المثال، وليس الحصر ، ساهم كل من ماكس فيبر وأميل دوركايم (: Durkeim) في طرح مجموعة آراء وتصورات حول أصل الأفكار ونشأتها ، والتي كان لها تأثير كبير في الرفع من مستوى معالجة الأيدولوجيا في الإطار غير الماركسي ، ففيبر عمق الدراسات الأمبيريقية التجريبية في العلوم الاجتماعية الغربية ، ودوركايم كان من الداعين إلى التحليل البنائي .

و في بداية القرن العشرين برز التحليل النفسي (Psycho Analysis) عند عالم النفس سيجموند فرويد (: Sigmund Freud) ، فقد عمل على تفسير الأيدولوجيا في إطار المفاهيم السلوكية . وأخيراً احتوى كارل مانهام (Karl Mannheim) أفكار ماركس وأفكار فيبر ، و قدم إطاراً نظرياً للأيدولوجيا يعتبر مرجعاً مهماً في دراسة الأيدولوجيا في أيامنا المعاصرة .

(أ) ماكس فيبر (1864-1920) :

لم يذكر ماكس فيبر ⁽¹⁾ الأيدولوجيا إلا قليلاً، ولكن معالجته لدور

1- ماكس فيبر عالم اجتماع ألماني ، ولد في 31 إبريل 1864 في إيرفورت بألمانيا الغربية ، و كان أبوه محامياً من أسرة غنية و يعمل بالسياحة حتى أصبح عضواً بالبرلمان الألماني، درس ماكس فيبر بجامعة هایدلبرج القانون، والذي درسه أيضاً بجامعة برلين و جوتنجن و ذلك في ضوء الدراسة التاريخية التي كانت تسيطر على الجامعات الألمانية في ذلك الحين . و بعد أن استكمل دراسته، اشتغل محامياً في برلين، و أعد رسالة الدكتوراه في عام 1889 عن تاريخ الشركات التجارية في العصور الوسطى. و من ثم اشتغل بتدريس القانون في جامعة برلين، و بعد ذلك شغل كرسى الاستاذية في الاقتصاد بجامعة هایدلبرج. و كان فيبر مهتماً بالعلاقة بين القانون و التنظيم الاقتصادي و ظروف المجتمعات التي يدرسها . و توفي فجأة في يونيو 1920 عن 56 عاماً. و لقد ترك فيبر

البيروقراطية كان له تأثير قوى على عدد كبير من المفكرين . هذا وقد أوضح فيبر في مناقشاته حول الموضوعية⁽¹⁾ في العلوم الاجتماعية أن مفهوم ماركس للأيدولوجيا يمكن أن يقوض الماركسية نفسها ، فالمفهوم المادى للتاريخ حسب قوله (لا يقارن بسيارة أجرة دخولها أو خروجها مرهونا برغبتك أو إرادتك) ، فحتى الثوريون ليسوا أحرارا في تركها . وقد أعتقد فيبر في وجود علم خال من القيم أو بتعبير آخر: علم خال من تأثير القيم ؛ أى قيم الباحث . هذا جانب من جوانب فيبر التى أخذت بها الدراسات المعاصرة في العلوم الاجتماعية .

وقد عمل فيبر على الفصل بين عالم الطبيعة و الوقائع والجبر والتفسير بالعلة من جهة، وعالم الإنسان و القيم و الحرية و التفهم بإدراك الأهداف، من جهة ثانية. وبناء على هذا الفصل لا يرى فيبر فائدة في ربط الذهنيات بالقاعدة المادية، لأنه يرى أن السبب المادى يركز على نتيجة مادية لا إلى قيمة زائدة على الواقعية يلصقها الفرد بكل حرية، فإن الذهنيات التى تحددها الظروف هى صورة مطابقة لتلك الظروف ، أما الأحكام القيمية التى تكيف الظروف وتجعلها إما إيجابية وإما سلبية ، فتفسير الظروف المادية يمكن أن يساهم فى فهم تأثير القيم وانتشارها ونتائجها ، ولكنها تعجز عن تبريرها . كما أن مقارنة قيمة بقيمة أخرى غير مقيدة ، لأن القيم مستقلة متساوية ومتناثرة ، ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو : كيف يمكن التعرف على القيم ؟ ووفقا لفيبر : القيم غير مكشوفة ، بل هى مدفونة فى خضم من الوقائع ، ولا بد للباحث أن يتعامل معها من خلال نموذج ذهنى يستخرج عناصره من التاريخ

مولفات متعددة ، قام بترجمتها إلى الإنجليزية من علماء الاجتماع أمثال تالكوت بارسونز، و رايت ميلر، و ادوارشيلز، و هانز جهرث. و من هذه المؤلفات: علم الاجتماع الدينى، و الكتابات السياسية، التاريخ الاقتصادى، و السياسات الاجتماعية، و النظرية العلمية، و النظرية الاقتصادية (د. غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1996، ص 312-313).

(2) Webber M., The Methodology of Social Science, New York, 1964 PP.72- 75 .

المدون ، ويوظفه لتفهم الوقائع ، فإذا هو تفهمها بكيفية مرضية فذلك دليل على أن النموذج قريب من القيمة التي يبحث عنها، والتي كانت محور الوقائع . وإذا لم يصل إلى ذلك فعليه أن يجد نموذجا آخر ، وأن يجربه إلى أن ينجح في محاولاته . ولذلك فقد غابت الحقيقة عند فيبر في خضم هذه الأحداث، ولا سبيل إلى التوجه نحوها بدون أمل في التعرف عليها ألا بخلق نماذج مماثلة لها تساعدنا على تنظيم الأحداث ، وبالتالي إعطاؤها معنى نستطيع أن نتفهمه . وهذا الطرح عكس ما رأيناه عند ماركس الذي حدد أن البناء الفوقي يمكن معرفته بمجرد التعرف على بنائه التحتي ، هذا وسوف يظهر لنا تأثير فيبر في دراسة الأيديولوجيا بالأخذ في الاعتبار محاولة مهامم احتواء أفكار فيبر حول الوعي بكل ما يفرضه الباحث على الماضي من أطر ذهنية ناتجة عن همومه و توجيهاته .

(ب) دور كايم (1858-1917) :

لقد لعب عالم الاجتماع الفرنسي إميل دور كايم⁽¹⁾ دورا مهما في فهم

(1) إميل دور كايم، عالم اجتماع فرنسي، ولد في 15 إبريل 1858 في مدينة في الاقليم الشرقي من فرنسا، و ينتمي إلى أسرة يهودية سعت إلى تنشئته نشأة دينية محافظة، ولكنه في سن الثالثة عشر من عمره تأثر تأثيرا كبيرا بتعاليم المسيحية وخاصة المذهب الكاثوليكي .. و في مدرسة تور هالي تقابل مع العديد من علماء الاجتماع و المؤرخين و رجال الدين و الفلسفة مثل اسبينوزا ، و بيرجسون ، و فوستل دي لانج، و بلوندال . و في عام 1893 حصل على الدكتوراه عن رسالته بعنوان "تقسيم العمل" و رسالة أخرى عن فتسكيو باللغة اللاتينية ، كما تتلمذ على يد أوجست كرميت ، و سان سيمون . و بعد ذلك كرس دور كايم اهتماماته في علم الاجتماع بدراسة التربية و الدين و القانون، و التحق بالعمل استاذًا بجامعة برود في العلوم الاجتماعية ، ثم شغل وظيفة استاذ في جامعة السوربون عام 1902 . كما شغل دور كايم مناصب إدارية و أكاديمية عليا بجامعة باريس ، كما أصبح عضوا مرموقا في وزارة التربية و التعليم الفرنسية، و ساهم في تطوير المناهج و المقررات الدراسية، و وضع استراتيجية لتطوير الأخلاق المهنية، كما اشترك في العديد من المهام الوطنية التي اهتمت بإعادة تجميع كتابات و وثائق الحرب و نشرها. و في 15 نوفمبر 1917 توفي دور كايم و هو في عامه التاسع و الخمسون . و أهم مؤلفاته: 1- تقسيم العمل رسالته للدكتوراه 1983. 2- قواعد المنهج في علم الاجتماع 1895. 3- الانتحار 1897. 4- الفرد و الحياة الجمعية 1898. 5- مجموعة مقالات في الدين و الأخلاق 1900. 6- الصور الأولية للحياة الدينية 1912. 7- التربية و علم الاجتماع 1915. 8- علم الاجتماع و

مصطلح الأيديولوجيا ، و كتابه "قواعد المنهج في علم الاجتماع" يبين لنا هذا المنحى، حيث يقول دوركايم: "بدل من ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها ، نكتفى إذ ذاك بوعى أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر ، أى عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعة لا نعود نصوغ سوى علم أيديولوجى"⁽¹⁾ . وهنا لمكن أن نستمد المعنى الذى غلف كلمة أيديولوجيا في فترة دوركايم، فالذى يعنيه بالأيديولوجى يتمثل في عملية الفهم المستندة إلى الأفكار ، وهذا المنحى يشكل اليقين القائم على أفكار يعتمد عليها أساساً وقاعدة للفهم . وهنا نستخلص أن مصطلح الأيديولوجيا و قصد به التحليل أو النقاش المستمد من أفكار مجردة لا تنطبق على أمور واقعية .

و لم يهتم دوركايم بالأصل الاجتماعى للأفكار المكونة سلفاً ، ولكنه يرجعها إلى التزعة الفطرية الملزمة للعقل الإنسانى ؛ فقد حدد مصدر الدين في البناء الاجتماعى، وكان يعنى أيضاً بأنه عامل تكامل اجتماعى، فأشكال الدين وأشكال المجتمع كانت بالنسبة له واحدة أو متماثلة . وعلى أية حال فقد ركز دوركايم على دور الدين ووظائفه الاجتماعية ، كممثل جماعى للمجتمع ، وعموماً فتركيزه على البناء الموضوعى ورفضه الذاتية يكون دوركايم قد وضع أسس مناقشات الأيديولوجيا فيما بعد .

وميز دوركايم بين العلم والأيديولوجيا، بل طرح أن الأيديولوجيا معارضة للعلم⁽²⁾ في بعض الأحيان ، فالمنهج Method الأيديولوجى يكون في استعمال أفكار

المنهج في فرنسا 1916 (د. عبد الله محمد عبد الرحمن، تطور الفكر الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1999 ، ص 322.

(1) دوركايم ، قواعد المنهج ، ط 8 ، ص 21 .

1- في أحيان كثيرة قد تكون الأيديولوجيا السائدة في المجتمع معارضة للعلم فعلا. و التاريخ ملئ بالأمثلة الدالة على ذلك ، منها إعدام سقراط في العصر اليونانى بسبب معارضته لأيديولوجيا النظام الديمقراطى الحاكم. و في العصر الإسلامى تم إحراق كتب ابن رشد . و في عصر النهضة الأوروبية تم إحراق كتب جاليليو ، و ذلك لأن أفكار

وتطابقها مع حقائق، بدلا من أن يستمد أفكار منها⁽¹⁾، والعلم في الجانب الآخر يهتم بدراسة الحقائق الاجتماعية التي تتركب من أشياء ثابتة كمعايير دائمة ، والتي دائما تساعد على ترك تأثيرات أو ملاحظات ذاتية للباحث .

(ج) فرويد (1865-1935):

اهتم فرويد باللاشعور، ودراسته حول الأيديولوجيات ليست مرتبطة بشكل مباشر بدراسة الأيديولوجيا، فقد اهتم بالتحليل النفسي (psychoanalysis) ، ولكن بالرغم من ذلك فإن أفكار فرويد يمكن أن يكون لها تطبيقات سياسية، باعتبار أن الأيديولوجيا السياسية تنبع من القوى النفسية الداخلية ، وتفسر في إطار المفاهيم السيكلوجية. وساعد هذا التحليل النفسي فرويد في التنقيب في عامل اللاوعي، والغرائز المكبوتة التي تجعل الإنسان يهرب من القواعد المقبولة بسهولة في عالم اللاوعي. ووفقا لفرويد فإن الإنسان يقاد بغرائز متصارعة: الحب والحياة (Evoze) والموت والدمار (Thamtoze) .

وقد حدد فرويد ثلاث آليات أساسية يؤثر بها اللاوعي على السلوك الإنساني، وهذه الآليات هي⁽²⁾ :

- 1- التبرير (Rationalization) ، وهي العملية التي يجد بها الإنسان أسبابا مقبولة اجتماعيا لتبرير سلوكه في الحقيقة، ويعزز به تصرفه لرغبات اجتماعية غير واعية مقبولة.
- 2- التحويل (Displacement) ، وهي العملية التي يقوم بها الإنسان بإحلال إعادة توجيه النشاطات التي يراها اجتماعيا مستحيلة الإطلاق من خلال قناة طبيعة أو هدف

كل من ابن رشد و جاليليو لم تكن متمشية مع الأيديولوجيا السائدة في المجتمع آنذاك.

(2) E. Durkheim: The Rules of Sociological Method, London , Macmillan 1982, P.86.

(2) S.Freud : Group Psychology and the Analysis of the Ego , London : Hogarth Press. 196
pp. 53-58 .

طبيعي .

3- الإسقاط (Projection) ، وهي العملية التي يختص بها الفرد نفسه سيكولوجياً من ذنب أفكار غير مقبولة اجتماعياً ، و بالتالي يعزوه للآخرين .

هذا وقد لاحظ فرويد أن عالم السياسة أكثر من أى شئ آخر يظهر اللاوعى أو يبدو واضحاً جداً وفقاً له، فإن الإنسان نادراً ما يعترف بدوافع أنانية ، ولكنه يطرح أيديولوجيات، وذلك لتبرير هذه الدوافع ، ويتم ذلك عادة بخلق أكباش فداء ، وذلك لتحرير غرائزه العدوانية . فالأيديولوجيات تخترع لتبرير الوحشية ، وإسقاط الذنب على الآخرين، فالأيديولوجيات السياسية تغزو سوء حظهم، وتبرر تصرفاتهم مثل: (حق) أو (لا حق)، ولهذا فإن للفهم وللتنبؤ بالسلوك السياسى يجب التركيز ليس على الأيديولوجيات، ولكن على الأسباب السيكولوجية أو الدوافع الكامنة تحتها .

رابعاً : كارل مانهيم وتطوير مفهوم الأيديولوجيا

يقتضى التناول التاريخي للمفهوم بحث إسهامات كارل مانهيم مع الإشارة إلى أن دراسة أفكار مانهيم سيتم تناولها بشكل مفصل في أجزاء تالية من هذه الدراسة، إلا أنها ارتكزت بصورة أساسية على التالى⁽¹⁾:

1- السعى إلى احتواء أفكار كل من ماركس وماكس فيبر ، وخاصة أفكار فيبر ،

(1) حول إسهامات كارل مانهيم راجع :

* كارل مانهيم، الأيديولوجيا والبيوتريا، ترجمة د. عبد الجليل الطاهر ، بغداد ، جامعة بغداد ، د.ت.

* محمد سبيلا، الأيديولوجيا والحداثة ، مرجع سابق ، ص 30-34 .

- * العدوى ، مرجع سابق ، ص 48 - 50 ، وكذلك ص ص 70 - 75 .

* الأيديولوجيا والسياسة ، مرجع سابق ، ص ص 58 - 60 .

* هنرى أيبكن ، عصر الأيديولوجيا ، ترجمة محي الدين صبحي، بيروت ، دار الطليعة ، 1971، ص 101 .

* ناصف نصار ، الأيديولوجيا على المحك ، بيروت ، دار الطليعة ، 1994 ، ص ص 75-80 .

حيث جعل مالهائم الأيديولوجيا المفهوم الأساسى فى علم السياسة واجتماعيات الثقافة.

- 2- تشير أفكار مالهائم إلى التفرقة بين المفهوم الجزئى للأيديولوجيا والمفهوم الكلى .
- حيث يشير المفهوم الجزئى إلى منظومة الأفكار الخاصة بمصالح جماعة معينة ، بينما يشير المفهوم الكلى إلى طريقة التفكير لكل المجتمع أو لفترة تاريخية خاصة .
- 3- إن الأيديولوجيات واليوتوبيا عند مالهائم هي تصورات أو أفكار تتخطى العلاقات المجتمعية القائمة فى تطلعاتها وبكل مضمونها .
- 4- أن مالهائم أعطى لليوتوبيا قوة التغيير .

5- حدد مالهائم دور الأيديولوجيات فى المحافظة على الوضع القائم للطبقة السائدة .

وبوجه عام فإن هناك ثمة اتفاقا كبيرا على أن ظهور الأيديولوجيات كمنظومة فكرة فاعلة لما كان ليحدث فى ظل المجتمعات الزراعية السابقة على عصر الطفرة الصناعية، حيث كان الدين والتقاليد يقومان بوظيفة مماثلة لوظائف الأيديولوجيا، وبصورة عامة فقد تطورت الأيديولوجيات بشكل بارز فى القرن التاسع عشر فى أوروبا وأمريكا الشمالية، نظرا لما انطوت عليه تلك المجتمعات من صراعات سياسية واقتصادية واجتماعية حادة جاءت كرد فعل على الثورة الصناعية واتساع حركة التصنيع والنمو الحضارى وتطور وسائل الإعلام ، وما نجم عن ذلك من فراغ روحى وعاطفى أفسح المجال لمنظمات فكرية جديدة فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية بدأ بظهور الأيديولوجيات بعد الحرب العالمية الأولى وثورة أكتوبر الشيوعية ، إلا أن التبلور الحقيقى لمفهوم الأيديولوجيا بدأ فى أعقاب الحرب العالمية الثانية⁽¹⁾.

(1) حسن نافعة ، معجم النظم السياسية الليبرالية ، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة،

1991 ص ص 25 - 30 .

(2) برجماتية Pragmatism, Pragmatisme ، الكلمة قديمة و مستعملة بمعان مختلفة إلا أن المعروف لها الآن ورد

على العكس من ذلك فقد شهدت حقبة الخمسينات والستينات في أوروبا تراجعاً للنماذج الأيديولوجية، ومرد ذلك انهيار نماذج أيديولوجية مثل الفاشية والنازية، ويرجع هذا الاضمحلال إلى ارتفاع مستوى معيشة الطبقات الدنيا التي كانت تعاني في السابق من الاستغلال الرأسمالي الفظ، علاوة على تزايد النزعة البرجماتية⁽¹⁾ والاعتماد على العلم بصورة أساسية في حياة المجتمعات، إلا أن فترة السبعينات والثمانينات شهدت عودة إلى بروز الأيديولوجيات التقليدية في الدول الغربية بفعل الأزمات العالمية الاقتصادية الكبرى مثل ظاهرة التضخم الركودي.

والواقع أن الدكتور عبد الرحمن خليفة يشير في مؤلفه "أيديولوجيا الصراع السياسي" إلى ما يستخلصه المفكر العربي عبد الله العروى عن الأيديولوجيا عند كارل ماركس. ذلك أن العروى حصر موقف ماركس من الأيديولوجيا في مجموعة من النقاط المهمة والتي تتمثل في :

النقطة الأولى: أن ماركس جعل مفهوم الأيديولوجيا هو المحور الأساسي في علم السياسة، وأنه أراد من هذا المفهوم "الكشف عن العوامل الاجتماعية التي تفسر وتحدد الدعوة السياسية والإنتاج الفكري"⁽²⁾، ومن ثم فصل بين ما هو سياسي وما هو ثقافي،

في مقال تشارلس ساندروز بيرس (1839-1914) الفيلسوف الأمريكي بعنوان "كيف نوضح أفكارنا" حيث يذكر القاعدة الآتية للتحقق من دلالة المعان التي نستخدمها فيقول: "إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر". وهذا يعني أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقلي. ويطلق اصطلاح البرجماتية أيضا على المذهب القائل بأن الحقيقة هي في صميم التجربة الإنسانية، وأن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما هو في كونها مفيدة، وأن الفكر في طبيعته غائي (يوسف كرم، وآخرين، المعجم الفلسفي) القاهرة (د. ت) ص 30. ومعظم مؤسسي ومطوري البرجماتية فلاسفة أمريكيون، وبخلاف بيرس هناك وليام جيمس (1842-1910)، و جون ديوي (1859-1952)، و جورج هربرت ميد (1863-1931) .. وغيرهم.

(2) د. عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسي، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 114.

وأصبحت الأيديولوجيا السياسية ترتبط بمصالح الفئات التي تصل إلى السلطة السياسية.

النقطة الثانية : أن ماهائم ميز بوضوح بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، فنجدته قد عرف "اليوتوبيا بأنها نوع من التفكير يتركز حول النظر إلى المستقبل بصورة مستمرة، وعرف الأيديولوجيا بأنها التفكير الذي يهدف إلى استمرار الحاضر، ونفى بذور التغير الموجودة فيه"⁽¹⁾. وهنا فإن الدكتور عبد الرحمن خليفة يرى " أن اليوتوبيا هي الوسيلة الفكرية للطبقات إبان صعودها، والأيديولوجيا هي الوسيلة للطبقات في حال اندحارها"⁽²⁾.

النقطة الثالثة : أن الأفكار السياسية في إطار فكر ماهائم سواء أكانت محافظة تبريرية أو يوتوبية فإنها تعكس وتعبر دائما عن مصالح فئوية، ومن ثم فهي مطابقة لأغراضها، وهذا ما يمكن التعبير عنه عند ماهائم بالمنظورية.

النقطة الرابعة : أن مفهومى الأيديولوجيا واليوتوبيا يندرجان معا تحت مفهوم وتصور واحد وهو " الوعي الزائف الذى يقابله الوعي الصادق".

النقطة الخامسة : أن الشخص الذى ينتقل من منظور إلى منظور، أى الذى لا يعتنق أيديولوجيا معينة بصورة تزميتية ، هو الشخص المثقف المتحرر من كل انتماء طبقى وهو الذى يصل إلى الوعي الصادق وإلى الموضوعية الفكرية، وهو فى هذه الحالة يقوم بعملية مقارنة بين الأيديولوجيات السياسية.

(1) المرجع السابق، ص 114 .

(2) المرجع السابق .

تعقيب :

كان لابد لنا ونحن بصدد تحديد مفهوم الأيديولوجيا أن نتعامل مع مستويات متعددة من الفهم . ومن ثم بدأت مسيرتنا في هذا الجانب بمحاولة تحديد المصطلح أيديولوجيا من الناحية المفهومية ، من خلال بيان جوانبه التاريخية واللغوية . وقد اقتضى هذا تناول بعض الدراسات العربية المهمة التي أبرزت أهمية المصطلح ، وبينت مكانته في الفكر الفلسفي والسياسي معا .

وترتب على التصور السابق أنه أصبح من الضروري بيان العناصر البنائية الداخلة في مفهوم الأيديولوجيا . ومن هذا المنطلق كشف التطور التاريخي لمفهوم الأيديولوجيا عن جوانب مهمة كشفنا عنها من خلال تناول المفهوم في الفلسفة اليونانية ، ثم في إطار الحضارة الإسلامية . وهنا كان لابد أن نتوقف عند مسألة الخلط الذي قد نجده في بعض الكتابات بين الأيديولوجيا والعقيدة، وقد أدت هذه النظرة بنا إلى ضرورة الفصل بين المصطلحين .

وأشارت الدراسة إلى أن دوتراسي كان أول من وضع المصطلح أيديولوجيا في العصر الحديث . وكشف التتبع التاريخي في هذا الجانب عن مواقف مهمة لفرنسيس بيكون رائد المنهج التجريبي في العصر الحديث ، واثبتنا أن موقفه يعد بداية نشأت سوسيولوجيا المعرفة - وأن موقف فلاسفة القرن الثامن عشر أدى إلى تشكيل نظرية الوعي الاجتماعي وإلى التمييز بين الوعي الصحيح والوعي الزائف .

وتبين القراءة الفكرية عند ماركس أن مفهوم الوعي احتل مكانة مهمة لديه وهو بصدد تحليل مفهوم الأيديولوجيا . وقد تطور المفهوم الماركسي بعد ذلك عند لينين وجورج لوكاش وجرامشي والتوسير .

لكن في الوقت نفسه كانت هناك تطورات أخرى لمفهوم الأيديولوجيا خلع الفكر الماركسي عند ماكس فير ودوركيم وفرويد .

أما التطور الأهم فقد حدث عند كارل مانهام في القرن العشرين ، خاصة وأنه عمل على التنظير للأيديولوجيا ، والتميز بين المستويات المعرفية المختلفة للمفهوم الجزئي والمفهوم الكلي . وفي إطار هذا التصور فإن مانهام قد أعطى لليوتوبيا قوة التغيير ، ولم تصبح المسألة قاصرة على دور الأيديولوجيا في التغيير .

الفصل الثانى

خصائص ووظائف الأيديولوجيا

المحتويات :

مقدمة:

أولاً : خصائص الأيديولوجيا

ثانياً : وظائف الأيديولوجيا

1- الوظيفة المعرفية

2- الوظيفة التفسيرية

3- تحديد أولويات العمل السياسي

4- إضفاء الشرعية وممارسة السلطة

5- تحقيق التكامل السياسي

6- تحقيق الهوية

7- الوظيفة التعبوية

ثالثاً : معايير الأيديولوجيا الناجحة .

مقدمة:

أشارت التحليلات السابقة التي قدمناها عن الأيديولوجيا والتطور التاريخي للمصطلح إلى أهمية دراسة الأيديولوجيا في محدداتها الأساسية والوقوف على خصائصها، لأنه من خلال القراءة الواعية و المتوقعة للتطور التاريخي لمفهوم الأيديولوجيا ، وما أسهم به المفكرون على اختلاف توجهاتهم في الحقب الزمنية التي عاشوا فيها ، يمكن تحديد أبرز الخصائص والسمات المميزة للمفهوم، وهذا التحديد يبين إلى أى مدى يتنوع النظر إلى الخصائص في اختلافاتها حسب الأنساق السياسية والفلسفية المرتبطة بها .

و في هذا الفصل نحاول مناقشة خصائص مفهوم الأيديولوجيا، و وظائفه، وما يترتب على ذلك من النظرة المثالية للأيديولوجيا الناجحة ، فنبحث عن خصائص معينة للأيديولوجيا من خلال استقراء الدراسات و التصورات السابقة. ثم نحاول الوقوف على وظائف الأيديولوجيا من خلال التعرض لأربع نظريات هي ، نظرية المصلحة، و نظرية الحقيقة ، و نظرية التوتر الاجتماعي، و نظرية التوتر الثقافي . و ندلف من ذلك إلى التعرف على الوظائف الأخرى للأيديولوجيا ، مثل الوظيفة المعرفية، و التفسيرية، و وظيفة تحديد أولويات العمل السياسى ، و وظيفة إضفاء الشرعية و ممارسات السلطة، و وظيفة تحديد التكامل السياسى ، و تحقيق الهوية، و أخيرا الوظيفة التعبوية.

و ننتهى من كل ذلك إلى محاولة بيان إلى أى مدى يمكن أن تكون هناك معايير للأيديولوجيا الناجحة.

أولا : خصائص الأيديولوجيا

إن التساؤل الطبيعي الذي يجب أن نتوجه إلى تحديده الآن هو المتعلق بخصائص الأيديولوجيا . إذا كانت هناك تصورات مختلفة للأيديولوجيا عند الفلاسفة والسياسيين، وهي بطبيعة الحال تصورات متباينة ومتنوعة ، ويترتب عليها نتائج مختلفة ، فهل معنى ذلك أنه لا توجد خصائص أو سمات مشتركة بين كافة التصورات يمكن أن تنسحب على الأيديولوجيا ؟

لاشك أن استقرار الدراسات والتصورات السابقة يطلعنا على نوع من النظرة التكاملية لخصائص الأيديولوجيا التي تتفق عليها الدراسات السابقة. ومن ثم يمكن لنا أن نحدد التالي :

(1) يرى البعض أن الأيديولوجية تعني نظام من الأفكار الاجتماعية يرتبط بمصلحة جماعة معينة وبشكل أساسي لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة ووفق هذا التصور يمكن القول أن عناصر المفهوم تنهض على⁽¹⁾:

(أ) نسق فكري اجتماعي .

(ب) الارتباط بمفهوم المصلحة .

(ج) الفاعلية الاجتماعية .

(2) تطرح الأيديولوجيات آليات عملية حول كيفية المحافظة على النظام الاجتماعي والسياسي القائم أو تغييره .

(3) يعتبر عنصر التكوين الاجتماعي عنصرا هاما جدا، حيث يعمل على توظيف الأيديولوجيا لتأكيد كيانه، وتحقيق مصالحه وأهدافه .

(4) السعي إلى الحركة والتغيير، فالأيديولوجيات تسعى إلى إقامة علاقات اجتماعية

(1) ناصيف نصار ، الأيديولوجية على المحك ، مرجع سابق ، ص ص 52 - 53.

وفقاً لتطلّعها ، فهي لا تريد تفسير العالم فحسب، بل تغييره أيضاً وفق ما ينبغي أن يكون، لأنها ليست رؤية للماضي بل رؤية مستقبلية⁽²⁾.

(5). إن كل أيديولوجيا لا تستطيع الوصول إلى أهدافها ما لم تصل إلى امتلاك مؤسسات السلطة السياسية .

(6) يتداخل مفهوم الأيديولوجية مع بعض المفاهيم الاجتماعية الأخرى مثل الفلسفة والنظرية وتتعامل في بعض الأحيان بدلاً من بعضها البعض .

وهنا لا بد من التوضيح بأن الفلسفة السياسية تتعامل مع عالم القيم من خلال التأمل والتفكير القائم على الاستنتاج .

أما النظرية السياسية فهي مجموعة من الفرضيات أو القوانين مرتبطة منطقياً ترابطاً سببياً لشرح وتفسير الظاهرة السياسية⁽³⁾. وقد طرح الدكتور حامد ربيع نموذجاً للتمييز بين هذه المفاهيم يركز على⁽⁴⁾:

- عقيدة + تبرير — فلسفة سياسية .
- عقيدة + حركة — أيديولوجية سياسية .
- منهاجية تجريبية + حركة — نظرية سياسية .

(7) الشمولية في التفسير ، حيث تسعى الأيديولوجيات إلى تفسير الشامل للعالم من حيث الطابع التاريخي للمجتمع الإنساني وقواه المحركة بغض النظر عن صحة أو خطأ هذا التفسير ، لذا تترع إلى الشمول وتسعى إلى توظيف كل الأدوات الأخرى في المجتمع مثل (الدين - اللغة - الأخلاق - العادات والتقاليد -

(2) ندع البطار ، الأيديولوجيا الانقلابية ، بيروت ، المؤسسة الأصلية للطباعة ، 1964 ، ص ص 64-70 .

(3) حامد ربيع ، أبحاث في النظرية السياسية ، القاهرة ، مكتبة الظاهرة الحديثة 1970 ، ص 57 .

(4) Sheller Judith N. : Political and Ideology, Harvard University , The Macmillan Company 1968, p.50 .

الأسطورة ... الخ⁽⁵⁾

(8) التعبئة وتحريك الجماهير، ذلك أن القدرة الحقيقية لسلطة الأيديولوجيا لا تكمن في البرهان التجريبي أو المنطقي، ولكن في قدرتها على التحفيز، لتأخذ مكانها في الواقع وتقدم أفضل الوعود، لذا تعتمد سلطة الأيديولوجيا على القدرة على التحفيز والتعبئة من خلال التأثير على أفكار لتجسيد مواقف أيديولوجية معينة، فالصراع الأيديولوجي ليس صراعاً للأفكار، بل هو صراع القوى المختلفة من أجل الحصول على السلطة⁽⁶⁾.

(9) القابلية للتطور والتغير، على أن يلاحظ أن التغيرات في مجال الأيديولوجيا تحدث ببطء حيث تشهد عمليات صراع بين المجددين والتقليديين، وطالما أن الأيديولوجيا يجب أن تتمشى وتستجيب لأهداف الأجيال التالية ومصالحها، لذا عليها أن تتطور لتلائم مع تطلعات آمال الأجيال الجديدة⁽⁷⁾.

(10) ترتبط الأيديولوجيا بمفهوم الأزمة، إذ أن ميل الإنسان إلى الأيديولوجيا يعني أنه اضطهد تحت الظروف القائمة التي لا تشبع حاجته أو حتى تستطيع قيادة أعماله مثل هذه الظروف تجعل الفرد ساخطاً على الحاضر خائفاً من المستقبل، ومن ثم يتجه إلى الأيديولوجيات المنبثقة التي تستعيد نشاطها، ويرى فيها صورة لحياة أفضل، ولعل نماذج الثورات الكبرى في تاريخ البشرية خير مثال على ذلك مثل الثورة الفرنسية والثورة البلشفية والثورة الثقافية في الصين⁽⁸⁾. و ثورة يوليو المصرية و جميع الثورات التحررية العربية.

(11) التركيز على مناشدة العاطفة ومخاطبتها، حيث تتضمن الأيديولوجيا درجات

(5) د. سمير أيوب، مرجع سابق، ص 79.

(6) المرجع السابق، ص 90.

(7) المرجع السابق، ص 90.

(8) د. محمد ربيع، الأيديولوجيات السياسية المعاصرة، الكويت، كاظمة للنشر، 1979 - ص 19.

من الفكر والقيم تتراوح بين الأفكار الفلسفة المعقدة إلى الشعارات والرموز البسيطة، التي يتم التعبير عنها في مناسبات الاتصال بال جماهير . فالأيديولوجيات تمارس نفوذها من خلال الشعارات ومخاطبة المواقف ومناشدة العادات والتقاليد عبر الرغبات والأحكام المسبقة والخرافات ، وفي هذا الإطار يبرز دور النخب السياسية والأحزاب السياسية وسائل الاتصال الجماهيري والمؤسسات العلمية الأخرى⁽⁹⁾ .

وقد يبدو من المناسب الآن بعد أن عرضنا لخصائص الأيديولوجيا أن نتناول وظائفها، ذلك أن الوظيفة ترتبط دوما بالخصائص، وأن ارتباطهما معا يشكل بعدا أساسيا في فهم طبيعة النسق المعرفي الذي سوف نعرض له لاحقا، والذي يشكل نقطة انطلاق محورية لفهم طبيعة علاقة الأيديولوجيا باليوتوبيا.

ثانيا : وظائف الأيديولوجيا

إن الأيديولوجيا كما ينظر إليها دائما ، في الأنساق المعرفية المختلفة، كما رأينا لا بد وأن تتمتع بمجموعة من السمات الأساسية أو الخصائص التي تكتسبها. ومن الطبيعي إذن أن ترتبط الخصائص والمفاهيم المختلفة بوظائف مختلفة أيضا. وهذه الوظائف تتكامل معا لتشكيل مع الخصائص قوام النظرة الفلسفية والسياسية للأيديولوجيا ، وتلك مسألة في غاية الأهمية بالنسبة للأيديولوجيا التي ارتبطت النظرة إليها على مر العصور بمجموعة من الوظائف .

لقد ركزت معظم الدراسات الحديثة المتعلقة بمفهوم الأيديولوجيا على وظائفها بصورة أكثر من محتواها، وفي هذا الإطار برزت على السطح عدة نظريات وظيفية للأيديولوجية أهمها⁽¹⁰⁾ :

(9) د. محمد أحمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العربية و التنمية المجتمعية ، ص 89 .

(10) حول النظريات التي تتناول العدد الوظيفي للأيديولوجية راجع :

- Buham million , Ideologies and Attitudes , New Jercey , 1974, p.13.

(1) نظرية المصلحة . ووفقاً لهذا المنهج تمثل الأيديولوجيا أداة حيوية يمكن تكريرها من قبل فئة اجتماعية معينة لتحقيق قدر معين من القوة، سواء كانت هذه القوة سياسية أو اقتصادية. بمعنى آخر هي بمثابة سلاح يستخدمه من يصبو إلى تحقيق قدر معين من القوة .

(2) نظرية الحقيقة . وينطلق أنصارها من أطروحة أن الأيديولوجيا هي المفتاح السحري للوصول إلى الحقيقة ، وبيان مدى أهلية الوضع القائم للاستمرار، ومدى حقيقة القدر لكي تغيره إذا كان غير أهل لهذا الاستمرار .

(3) نظرية التوتر الاجتماعي. حيث ترى في الأيديولوجيات رد فعل للتوترات الناشئة في المجتمع ، وأنها تبلور لحجم هذه التوترات بما يحفظ للمجتمع أمنه واستقراره.

(4) نظرية التوتر الثقافي . تقترح هذه النظرية أن الأيديولوجيا تنجم عن سوء الاندماج الاجتماعي الذي لا يسبب فقط توترات نفسية ، ولكنه يؤدي أيضاً إلى تدمير المعاني القديمة و التوجهات القديمة للحركة ، وتقديم خطة جديدة لإعادة بناء النظام السياسي الاجتماعي .

وتأسيساً على ما سبق فإنه يمكن القول إن الأيديولوجيا تؤدي مجموعة من الوظائف الهامة في حياة المجتمعات يمكن أن نقسمها على النحو التالي .

(1) الوظيفة المعرفية :

يعتبر العنصر المعرفي من أهم وظائف الأيديولوجيا حيث تسهم الأيديولوجيا في إثراء الجانب المعرفي من خلال الجوانب التالية⁽¹¹⁾ و⁽¹²⁾ .

- Shills, Eslmoro , The Concept and Function of Ideology, International Encyclopedia of Social Science, vol .7, 7063. pp. 66-70 .

(11) محمد ربيع، الأيديولوجيات السياسية المعاصرة ، مرجع سابق ص 25.

(12) د. حورية مجاهد ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ص 275-278.

(أ) تشكيل منظومة من الأفكار يدرك الفرد من خلالها العالم فهما وتفسيرا، أى أنها تشكل إطارا مرجعيا يسهل على المرء الإلمام بالأوضاع السياسية والاجتماعية المحيطة به.

(ب) المساعدة على رؤية الموضوعات السياسية والاجتماعية وفهمها على نحو أكثر وضوحا .

(ج) تعتبر مرشدا أساسيا يهتدى به الفرد لتحقيق ما يصبو إليه من أهداف ، فهي بمثابة مجموعة القواعد التى تنظم كيفية تحرك الإنسان فى السياسة ، والمحيط الاجتماعى، والأهداف التى يجب أن يتبناها ، والوسائل اللازمة لتحقيق تلك الأهداف .

(د) تحديد حقوق المجتمع و التزاماته ، وكذا تحديد أهداف المجتمع و سلطاته وحدودها، وتنظيم الحياة وفق هذا الإطار.

(2) الوظيفة التفسيرية

تزود الأيديولوجيا المفكر بشبكة من المفاهيم يمكن عن طريقها أن يؤسس نظاما للحياة السياسية، ومن ثم رؤية الموضوعات السياسية والاجتماعية على نحو أكثر وضوحا، ومن هنا يقال إن الأيديولوجيا تمثل تحديدا مبسطا لموقف معقد نسبيا⁽¹³⁾.

(3) تحديد أولويات العمل السياسى :

ترتبط الأهداف السياسية والاقتصادية ارتباطا وثيقا بالعمل السياسى، فالأيديولوجيا تعطى القادة إطارا لتنظيم رؤيتهم للتطورات السياسية، وهى تضع حدودا على الخيارات المطروحة أمامهم كصناع للسياسة ، وتحدد الأولويات المباشرة،

(13) د. محمد أحمد إسماعيل ، الأيديولوجية العربية العددية والقيمية ، ص ص 90-91 .

والأهداف طويلة المدى، والوسائل التي من خلالها يتم تناول المشاكل⁽¹⁴⁾.

(4) إضفاء الشرعية وممارسة السلطة :

لقد أضحى نشر الأيديولوجيا أحد المصادر الرئيسية لإضفاء الشرعية ، وهو ما يعتبر في حد ذاته إحدى الوظائف الرئيسية لأي حكومة متمثلة في التأييد والإذعان، وفق هذا التصور يسعى كثير من النظم السياسية إلى تبرير شرعيته، عن طريق الأيديولوجيا، ومرد ذلك أن النظم السياسية لا تستطيع الاعتماد على القوة فقط لترسيخ سلطتها ، ومن ثم تلجأ إلى الأيديولوجيا كأداة لتمتعها بالشرعية⁽¹⁵⁾.

(5) تحقيق التكامل السياسي :

تدفع الأيديولوجيا إلى تحقيق الذات القومية من خلال تحقيق قدر أكبر من التماسك والوحدة داخل الدولة، ذلك أنها تساعد النسق الاجتماعي على تحقيق أكبر قدر من التكامل من خلال تشكيل الثقافة السياسية، وتنمية الرأي العام ، وتحديد أساس أخلاقي لممارسة السلطة. فالأيديولوجيا تخلق ارتباطا وجدانيا بين الأفراد ، وتقدم لغة مشتركة على درجة عالية من السهولة ، وذات معنى خاص⁽¹⁶⁾.

(6) تحقيق الهوية :

تؤدي الأيديولوجيا وظيفة التوحيد والدمج ، وإعطاء إحساس بالهوية لأولئك الذين يشتركون في اعتناقها، وتأكيدا من خلال تحديد الأدوار ، وتأكيد الشخصية من خلال هذه الأدوار . ومن ناحية أخرى تمر المجتمعات الحديثة في بدايتها بمجموعة من التوترات تساعد الأيديولوجيا غالبا في التقليل من آثارها، فالأيديولوجيا بأفكارها العامة المشتركة تدمج الأفراد في التكوين أو الجماعة أو الحزب لتحديد الأشياء

(14) د. محمد إسماعيل، مرجع سابق ، ص 91 .

(15) المرجع السابق ، ص 76 .

(16) Maxridis,M , Modern Political Systems in Europe, Prentice Hall , New Jercey , p. 18.

المقبولة والمهمات التي يجب تحقيقها ، ذلك أن الأيديولوجيا ليست فقط هي التي يرى بها أو من خلالها الإنسان عالمه، ولكنها أيضا مرآة يرى فيها ، و نافذة من خلالها يراه الآخرون⁽¹⁷⁾ .

(7) الوظيفة التعبوية :

تمثل التعبئة إحدى الوظائف الأساسية للأيديولوجيات السياسية الحديثة، حيث تتضمن هذه الوظائف ثلاث عمليات مترابطة :

أ - تجنيد المناضلين السياسيين الذين يقومون بتوجيه نشاطات الحركة الاجتماعية .

ب- إعادة إيقاظ الجماعات التي أصبحت ساكنة سياسيا .

ج- عملية تأسيس العناصر التي كانت غير مهتمة سياسيا .

يلاحظ أن مثل هذا الدور التعبوي للأيديولوجيا يتم عبر مستويات المثقفين والجماهير على حد سواء لخلق أكبر قدر من التجانس والتماثل ، وهو الأمر الذي ينعكس على قوة الدفع التي يمكن أن تعطى للحركة السياسية والثقافية في المجتمع، فهي تحفز الناس للعمل والتضحية وحشد هممهم للمساهمة في عملية التطوير الاجتماعي⁽¹⁸⁾. ولكن أليست هناك معايير للأيديولوجيا الناجحة ؟

لقد تناولت نظرات المفكرين هذا الجانب بالبحث والدراسة وألقت عليه الضوء بعض الدراسات المهمة على اختلاف توجهاتها . ومن ثم فانه يجدر بنا أن نتناول تلك المعايير بشئ من التحليل حتى نقف على أهمها .

(17) محمد إسماعيل ، مرجع سابق ، ص 92 .

(18) راجع في ذلك :

- محمد إسماعيل ، المرجع السابق، ص 95

- سليم العزى ، المفاهيم السياسية المعاصرة ، المركز الثقافي العربي ، الرباط ، 1987 ، ص ص 78-80.

- عبد الله العروى ، مفهوم الأيديولوجيا ، ص ص 103-106

ثالثا : معايير الأيديولوجيا الناجحة

لقد حاولت الدراسات المختلفة أن تبين إلى أى مدى يمكن أن تكون هناك معايير للأيديولوجيا الناجحة . وهذه الدراسات إنما نظرت إلى هذا الجانب من خلال فهمها لخصائص ووظائف الأيديولوجيا، ومن خلال تصورهما لأهمية هذا الدور في الأنساق المعرفية والسياسية المختلفة .

واقع الحال أنه لكي تكون الأيديولوجيا ذات قوة وفعالية وناجحة في تحقيق أهداف المجتمع الذي تنتمي إليه، يجب توافر مجموعة من المعايير والخصائص تتمثل في الآتي⁽¹⁹⁾:

(1) الشمول: ينصب مفهوم الشمول على البناء الكلي للأيديولوجيا، حيث الأيديولوجيا الناجحة يجب ألا تعاني من أى عور أو نقص، وفي ذات الوقت تحدد بوضوح مجموعة من الأهداف والوسائل اللازمة لتحقيق تلك الأهداف .

لقد ناقش جون بلا ميناتز فكرة الشمول التي تنسحب على الأيديولوجيا وتعتبر من أدق خصائصها ، إذ أن هذه الفكرة في رأيه تشير إلى "أنها رؤية عالمية أو أيديولوجيا كلية"⁽²⁰⁾. ومعنى هذا أنها تعبر عن المنظور الكلي للأفكار والاعتقادات. ولكن بلاميناتز يرى في الوقت نفسه أن فكرة الرؤية العالمية ، أو الأيديولوجية الكلية ليست واضحة بالقدر الكافي ، لأنه في هذه الحالة علينا أن نتساءل : هل هي نظرية ؟ أم هي نسقا مترابطا من المعتقدات التي تنظم العالم ؟⁽²¹⁾ ومن ثم يحدد تصوره مسبقا بأن "الرؤية العالمية أو الأيديولوجية الكلية تعني في المصاف الأول شيئا متقدما لا يتاح إلا لقلّة من أفراد المجتمع أو إحدى جماعاته . ونعني بعد ذلك أن الجميع قد يشتركون

(19) محمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العددية و القيمة ، دار المستقبل العربي ، ص ص 97-99.

(20) جون بلاميناتز ، الأيديولوجية : مفاهيمها وتطورها في الواقع التاريخي والسياسي ، ترجمة د. إسماعيل على

سعد، دار المعرفة الجامعية ، 1990، ص 18 .

(21) المرجع السابق ، ص 18 .

فيها»(22).

(2) تقلنتم تخل لمشاكل المجتمع؛ يعتبر نجاح الأيديولوجيا رهنا بتلبية 'مطالب' الأفراد الذين يكونون غالبا غير راضين عن الوضع القائم.

(3) السيادة : ويعني بها مدى هيمنتها على الواقع الذي تعايشه، وذلك متى كانت هناك أيديولوجيات أخرى تنازعها إذا أن أنجح الأيديولوجيات هي تلك التي تثبت قدرتها على الاستمرارية لفترة زمنية طويلة وتكون من المرونة بمكان ليست لقوى ما يطرأ على مجتمع بعينه من تطورات من الرؤى والأفكار .

(4) الانتشار: وهو معيار كمي بالأساس، حيث كلما زاد معتنقو أيديولوجية معينة، كان ذلك بالنسبة لها مؤشر بنجاح، والعكس كلما تناقص عدد مؤيديها كانت أقرب إلى الانهيار .

(5) التركيز: ويقصد به مدى إمكانية الأيديولوجيا على حشد الولاء الكلي والحركة الكلية للمجتمع ، فمتى توفرت تلك الإمكانية كان هذا مؤشر قبول لها ولغاياتها ومتى افتقدت تلك الإمكانية، كان ذلك مؤشرا على عدم جاذبيتها ورفضها.

(6) البساطة: أن الأيديولوجية يجب أن يتم التعبير عنها في شكل مبسط، فالأيديولوجية لا يمكن أن تتجه إلى التركيز على الإسهاب والاستفاضة أو على المعتقدات ذات العمق الفكري ، فوظيفة الأيديولوجية الأساسية تبسيط تلك المسائل.

(7) الأساس الأخلاقي: لابد للأيديولوجيا أن تملك أساسا أخلاقيا ، حيث إنه من الضروري للأفراد أن يجدوا أساسا أخلاقيا لمعتقداتهم وسلوكهم من الأفكار العامة لمفهوم الخطأ و الصواب، ووجود ضوابط معيارية تتحكم في تشكيل سلوكهم ووجدانهم .

(8) النزعة البراجماتية : بالرغم من أن الأيديولوجيات بشكل عام تمثل

(22) المرجع السابق ، ص 18 .

تبسيطات تجريدية للدافع ، إلا أنها تقدم حلولاً عملية لمشاكل فعلية معقدة . وهو المحك الفعلي والعلمي لنجاح الأيديولوجيا ، وذلك أن التوجيه الأيديولوجي البحث يسبب اختلالات وظيفية لمعايير العملية السياسية، كما أنه يصرف النظام السياسي عن الاستجابة للمسائل الحقيقية و المطالب الفعلية في المجتمع . كما يجب التأكيد أن التركة البراجماتية تعني التخلص من القيود البراجماتية المغلقة ، وتتيح مزيداً من الاستجابة للتغيرات البيئية⁽²³⁾.

(9) الارتباط بالهوية الحضارية للمجتمع: إن الأيديولوجيا الناجحة تعتبر ثمار ظروف تاريخية معينة، وتمثيلاً دقيقاً للهوية الحضارية للمجتمع، بحيث تنجح في خلق الارتباط القوي مع تلك الهوية، فالأيديولوجيا التي تخاطب الهوية الحضارية إنما تمثل الوسائل الرمزية الأكثر قوة لتعبئة المساندة الثورية من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الأيديولوجيا لا يمكن أن تبرز إلى الوجود دون سابق وجود لنموذج عام من الأحكام الأخلاقية والإدراكية والقيمية التي تكون الأيديولوجيا ورد فعل لها⁽²⁴⁾.

(10) أن تمثل الأيديولوجيا نموذجاً للضرورة الاجتماعية: الأيديولوجيا في أحد أركانها الهامة ضرورة اجتماعية وجزء مهم في حياة المجتمعات المعاصرة، فالمجتمع يحتاج إلى أيديولوجيا لكي يغرس في أعضائه تلك القيم الضرورية كالحرية والقانون والعدالة، وغيرها من القيم التي تعتبر ضرورية للإبقاء على المجتمع، حيث تضمن أداء مهام أساسية معينة لا يمكن الاستغناء عنها . وتتجلى أهمية عنصر الأيديولوجيا إبان فترات الأزمة حينما تبعد النخب القائمة والمؤسسات عن الاستجابة لتطورات الأزمة، حينئذ تبرز التركات الأيديولوجية . وطالما أن عنصر الأزمة سمة لصيقة بالمجتمعات المعاصرة فإن الأيديولوجيا سوف تبرز إلى حيز الوجود ، وتملك دافعية موضوعية

(23) د. محمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العددية والقيمية ، دار المستقبل العربي ، مرجع سابق، ص ص 97-99.

(24) د. سمير أمين، أزمة المجتمع العربي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1985 ، ص ص 80-90.

ومثالية للبقاء⁽²⁵⁾.

(11) الإطار المؤسسى :

إن ضمان استمرار أيديولوجيا ما رهن بقدرة أفراد المجتمع على خلق وتطوير المؤسسات التى تتبنى أفكار الأيديولوجيا، وتضعها موضع التنفيذ العملى، وتساعد فى تطوير عملية التعبئة السياسية لأفراد المجتمع، مع الاهتمام بعمليات التنشئة الاجتماعية والثقافية والسياسية من خلال تلك المؤسسات . ومن خلال هذا الإطار يمكن القول إن الأيديولوجيا يمكن أن تسهم فى الآتى⁽²⁶⁾ :

(أ) المشاركة السياسية .

(ب) التعبئة السياسية .

(ج) التجنيد السياسى .

(د) الثقافة السياسية.

إن المشاركة السياسية كما يرى أصحاب الفكر والنظر "تشمل النشاطات السياسية المباشرة (الأولية) والنشاطات غير المباشرة (الثانية) ومن أمثلة المشاركة فى النشاطات السياسية المباشرة - تقلد منصب سياسى - عضوية الحزب - الترشيح فى الانتخابات - التصويت - مناقشة الأمور العامة . أما أمثلة النشاطات غير المباشرة فهى تمثل المعرفة والوقوف على المسائل العامة"⁽²⁷⁾ .

وتقوم عملية المشاركة على مجموعة من المبادئ هى :

1- أنها ليست مشاركة بين أناس من طبيعة واحدة فقط ، وإنما هى مشاركة بين

(25) د. محمد إسماعيل ، مرجع سابق ، ص 100 .

(26) د. كمال المنوف ، أصول السياسة المقارنة ، الكويت ، دار الربيعان ، 1989 ، ص ص 192 - 195 .

(27) د. عبد الهادى الجوهري وآخرون ، دراسات فى التنمية الاجتماعية : مدخل إسلامى ، مكتبة لهُضة الشرق ،

القاهرة ، 1986 ، ص 144 - 145 .

مختلف المستويات والهيئات .

2- أن اتخاذ القرار من أجل تصور المستقبل وأولوياته لا يجب أن تنفرد به مجموعة واحدة (صفوة المجتمع) دون غيرها .

3- يجب أن تعكس التصورات المستقبلية آمال الجماهير وطموحاتها .

4- أن عملية المشاركة تتطلب تبادلاً في الرأي بين القمة والقاعدة .

من خلال هذا المنظور أذن تشكل الأيديولوجيا⁽²⁸⁾ مجموعة قيم أساسية ونماذج للمعرفة والإدراك ترتبط ببعضها البعض بصورة متكاملة ، وتنشأ صلات بينها وبين القوى الاجتماعية والاقتصادية . ومن خلال هذا المنظور أيضاً ينظر للأيديولوجيا السياسية على إنها تنصب أساساً على توزيع القوى السياسية وتعالج موضوعات شرعية السلطة ، وأسس القيادة ، وأشكال الحكم الدستوري وإجراءاته والسياسة العامة .

(28) د. علي عبد المعطي محمد ، د. محمد علي محمد ، المرجع السابق ، ص 386.

تعقيب :

بينت الدراسة التحليلية على مدار هذا الفصل أن الأيديولوجيا كتصور عند الفلاسفة والسياسيين ، على حد سواء ، تركز إلى مجموعة من الخصائص التي تتفق عليها وجهات النظر المختلفة . وأن هذه الخصائص أمكن صياغتها وتحديدتها من خلال التعامل مع المستويات المعرفية للأيديولوجيا، وعلاقة هذه المستويات بالجانب السياسى والجانب الاجتماعى .

وتطلبت التحليلات أيضا أن نتعرض لوظائف الأيديولوجيا باعتبار أن الوظائف تلتصق بالخصائص وتتكامل معها ، فى إطار النظرة المعرفية والسياسية . وقد جاءت الإشارة إلى الوظائف على أساس النظرة التكاملية للنظريات المختلفة ، مثل نظرية المصلحة، ونظرية الحقيقة، ونظرية التوتر الاجتماعى، ونظرية التوتر الثقافى. وتطلب هذا أن نتناول الوظائف التي يمكن نسبتها للأيديولوجيا من خلال دورها السياسى .

ويترتب على التصور السابق ضرورة تحديد معايير الأيديولوجيا الناجحة. هل هناك ثمة معايير تبيح لنا أن نتحدث عن أيديولوجيا ناجحة وأيديولوجيا غير ناجحة؟ إن هذه النقطة تتعلق بالتمييز المعرفى والسياسى بين التصورين . ولذا فقد أشرت إلى مجموعة المعايير التي تميز الأيديولوجيا الناجحة من حيث الشمول والكلية والأسس الأخلاقية والسياسية .

الفصل الثالث

اليوتوبيا وتصوراتها الأساسية

المحتويات :

مقدمة

- 1- تطور مفهوم اليوتوبيا .
 - 2- اليوتوبيا في الفكر المسيحي .
 - 3- اليوتوبيا في الفكر الإسلامي .
 - 4- اليوتوبيا في الفكر الاشتراكي .
 - 5- العلاقات الترابطية بين مفهوم اليوتوبيا وبعض المفاهيم الأخرى .
- الأيديولوجيا واليوتوبيا .
- ب- اليوتوبيا والنسق المعرفي .
- ج- اليوتوبيا والفكر السياسي

مقدمة :

مفهوم اليوتوبيا من المفاهيم القديمة وطيدة الصلة بالعصور المختلفة التي عاشها الفلاسفة والمفكرون عبر التاريخ. وهذا الأمر لا يجعله مفهوما معقدا فحسب، وإنما أيضا مرهقا للباحث الذي يريد التنقيب عنه وعن مضامينه ومداولاته المتشعبة. بيد أن ثمة نقاط بالغة الحيوية لا يمكن للباحث في موضوع كموضوع دراستنا هذه أن يهملها أو يتجاهلها، إذ لابد لنا وأن نتساءل عن ماهية اليوتوبيا ومكوناتها، والتطورات التاريخية التي طرأت على هذا التصور. ومن خلال هذا التصور نحاول بيان العلاقة التي تربط هذا المفهوم بغيره من المفاهيم الأخرى مثل الأيديولوجيا والنسق المعرفي .

وللوقوف على مفهوم اليوتوبيا يجب أن يمتد النظر بعيدا، حيث الحضارة اليونانية بروعتها وعظمتها، ويشير الأصل اليوناني للكلمة (Outopos) إلى أنها تتكون من شقين هما : (Ou) وتعني (Not)، أي ليست، Topos تعني places، أي مكان. أي أن الكلمة تعني (No place) أو (No where)، ومن ثم فالكلمة بشقيها تعني ليست مكانا، أو ليست في مكان أو بمعنى آخر هي ذلك الشيء غير الموجود في الواقع كما يذهب إلى ذلك الدكتور مراد وهبة⁽²⁹⁾. أو كما يطلق عليها الدكتور زكي نجيب محمود أرض الأحلام⁽³⁰⁾ وكما نعلم فإن الحلم غير الواقع العياني المشخص الذي يمكن أن يوجد في مكان ما.

وفي العلوم السياسية يقصد باليوتوبيا رغبة ليس في الإمكان تحقيقها، لا الآن

(1) د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية) ، القاهرة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،

1998، ص 746 .

(2) د. زكي نجيب محمود: أرض الأحلام، تبسيط د. إسماعيل عبد الفتاح، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، مكتبة

الأسرة، 1998.

ولا بعد الآن، إذ هي رغبة لا تستند إلى قوى اجتماعية أو سياسية، ومن ثم تفتقر إلى آليات التنفيذ .

ويعتبر توماس مور (Thomas More) أول من استخدم المصطلح صراحة عام 1516 ليعبر عن المجتمع المثالي الذي يبينه، رغم أن العديد من الفلاسفة والمفكرين قد أشاروا إلى مدلولات ومضامين اليوتوبيا دون اللفظ صراحة قبل توماس مور بزمان بعيد .

وبصفة عامة فإن لفظ (يوتوبيا) قد انتشر وذاع صيته بعد استخدام توماس مور له، حيث أصبح يستخدم من قبل العديد من الفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين والروائيين للدلالة على بناء اجتماعي مثالي خال من العنف والقهر والتملك إلى درجة تجعل إمكانية تحقيقه على أرض الواقع بعيدة جدا ، إن لم يكن مستحيلا .

1) تطور مفهوم اليوتوبيا :

عند ذكر اليوتوبيا في الفكر اليوناني يقفز إلى الذهن مباشرة ذلك الفيض الرائع الذي خلفه لنا أفلاطون متمثلاً في كتابه "الجمهورية" الذي استلهم معظم أفكاره من أستاذه سقراط، والذي جاءت آراؤه فيه في إطار يوتوبي (أى مثالي) . وبالتالي استعان برؤيته المعرفية في بناء صورة مثالية لدولة خيالية تتحقق فيها المثاليات العليا التي نادى بها سقراط وينقد من خلالها الأوضاع القائمة بصورة ضمنية⁽³¹⁾ و⁽³²⁾.

والواقع أن آراء أفلاطون في الجمهورية تدور حول فكرة سقراط المتمثلة في أن الفضيلة هي المعرفة ، إذ آمن بأن هناك حياة أفضل للأفراد والدول علي حد سواء، يمكن الوصول إليها عن طريق المعرفة والدراسة واستخدام المنطق . والفضيلة في رأيه هي أساس أي مجتمع ، وهي ليست وسيلة ، بل غاية نهائية لأي مجتمع . أما العدالة في تقدير أفلاطون فهي الفضيلة الأساسية للروح ، وهي أعلى الأشياء الطيبة التي يقدرها من يسعى وراء السعادة الحقة ، من أجل ذاتها ، ومن أجل نتائجها . ولكن العدالة لا يستطيع أن يتعرف عليها سوى قلة قليلة من الأفراد ، وهؤلاء الأفراد يجب أن يوجهوا الآخرين الذي يعتبرهم قادرين علي تحقيق شئ من الفضيلة ، وبالتالي يكون هناك تناسق وانسجام مع الفضيلة الأسمى .

ومن تساؤله عن ماهية العدالة انتهى أفلاطون إلى بناء دولة مثالية تتحقق فيها العدالة كما تخيلها ، والعدالة عند أفلاطون فضيلة عامة وخاصة معاً . فالفرد العادل

(31) د. حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، 1999 ، ص 47 .

(32) ثمة رأي يؤكد أن الجمهورية ليست يوتوبيا ، بل تمثل اهتماماً أصيلاً من جانب أفلاطون بالسياسة العلمية وحول هذا الرأي أنظر:

Ebenstein, W., Great Political Thinkers: Plato to The Present, 3rd, New York, Rinehart, 1965
11-12.

لا يستطيع أن يعيش إلا في دولة عادلة، والفرد الفاضل لا يستطيع أن يعيش إلا في دولة فاضلة والدولة العادلة الفاضلة هي بالضرورة دولة كاملة ، وهي صنو المواطن العادل الفاضل . و لكن كلام أفلاطون هذا خاص به هو وحده، فالتاريخ الإنساني مليء بذكر أفراد كثيرين اتصفوا بالعدل و عاشوا في دول غير عادلة كما أن استاذ أفلاطون نفسه و هو سقراط كان فاضلا و مع ذلك عاش في ظل الدولة الأثينية الديمقراطية السيئة.

ويترتب على هذا أن العدالة في الفرد هي أن يوفق بين نزعاته ، وينمي النزعات السامية ، ويحاول التغلب على النزعات الضارة . كما أن العدالة في الدولة هي أن يتولى كل فرد العمل الذي تؤهله له طبيعته البشرية وقدراته الذهنية والجسدية، أى أن الفرد العادل هو الذي يقوم بالعمل الذي تؤهله له طبيعته ونزعاته ، بحيث لا يوجد اغتراب بينه وبين ذاته ، في حين أن الدولة العادلة هي تلك التي تصنع كل شخص في المكان المناسب الذي تؤهله له طبيعته ونزعاته .. والعدالة بهذا المعنى لدى أفلاطون تقوم على أحداث التناغم والتناسق بين الطبقات المختلفة للدولة ، بحيث يقوم كل فرد في الدولة يتولى العمل الذي تؤهله له طبيعته. وهي علي هذا عبارة عن اتحاد يولف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل منهم الدور الذي يقوم به في الحياة وفقا لطبيعته واستعداده الفطري وما اكتسبه من خبرة وتدريب⁽³³⁾.

وتتمركز آراء أفلاطون كما وردت في دولته المثالية حول محورين أساسيين: فمن ناحية نجد أن القلة التي تستطيع أن تصل إلى الحقيقة المجردة والمعرفة الصحيحة، وبالتالي تحقيق الفضيلة هي التي يجب أن تتولى شئون الآخرين وتوجيههم، أى تتولى الحكم، حيث اعتبر الحكم فنا يعتمد علي المعرفة الصحيحة. ومن ناحية أخرى أن المجتمع يقوم علي تبادل الخدمات بين الأفراد بحيث تتكامل مواهبهم.

(33) نظلة الحكموم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، القاهرة ، دار المعارف ، 1963 ، ص ص 39-40.

وتحقيقا للعدالة بمعناها الخاص والعام - كما سبق بيانه - وضع أفلاطون تنظيما اجتماعيا قوامه ثلاث طبقات، أولها طبقة الحكام الفلاسفة وهم ذو العقل والحكمة، الذين يجب أن يتولوا مهمة الحكم ، وهؤلاء الحكام كما ينظر إليهم أفلاطون يعتبرون بمثابة العقل المفكر الذي يضع السياسات ويحدد الغايات ، إذ أن الفيلسوف لابد وأن يكون عادلا فاضلا لما يمتاز به من حكمة. وفي هذا الصدد يؤكد الدكتور علي عبد المعطي في مؤلفه القيم " فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي " في تعليقه علي رأي أفلاطون " أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفي النزعة ، محبا للمعرفة، وديعا مع أصحابه ، شديدا مع أعدائه " (34)، ويستشهد في هذا الصدد بما يقوله أفلاطون في الكتاب الثاني من الجمهورية من أن " الحاكم الكفو في عرفنا .. فلسفي النزعة، عظيم الحماسة سريع التنفيذ ، شديد المراس " (35). وثانيها طبقة المدافعين أو الجنود أو الحراس، وهؤلاء هم ذوو النزعة الغضبية أو الشجاعة، وقد أناط بهم أفلاطون مهمة الدفاع عن المدينة أو الدولة، وأخيرا طبقة المنتجين من زراع وصناع، وتتوافر فيهم أدنى النزعات، وهي حب التملك والشهوة، وقد أفرد لهم أفلاطون المهمة الإنتاجية في دولته (36)، وهذه الطبقات الثلاثة تناظر ثلاثة قوى عند الإنسان وهي : العقلية والغضبية والشهوائية . وقد اهتم أفلاطون تحديدا بالتكامل السياسي والمعنوي عند الطبقة الأولى حيث رأي أنه كما أن الفرد الفاضل هو الذي يحكمه عقله، فإن الدولة الفاضلة أو المثالية هي تلك التي يحكمها أكثر الأفراد عقلا وحكمة ، وفي ظل هؤلاء فقط تتحقق العدالة والفضيلة في الدولة. والسبيل الذي ارتسمه أفلاطون لذلك هو أن يصبح الحكام فلاسفة - وهذا صعب المنال - أو أن يصبح الفلاسفة حكاما. ويجزم أفلاطون أن هذا

(2) د. علي عبد المعطي محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية،

1998، ص 24.

(3) المرجع السابق .

(1) المرجع السابق ، ص ص 54-62.

هو السبيل لخلاص العالم من مشاكله وإسعاد الجنس البشرى⁽³⁷⁾ .

ومع أن المفكرين يذهبون إلى صعوبة تحقيق هذا ، إلا أننا نجد أمثلة واضحة علي التطبيق العملي لفكرة أن تصبح الفلاسفة هم الحكام ، وربما وجدنا هذا متحققاً في العصر الحديث في بعض شخصيات المفكرين من بينهم علي سبيل المثال نذكر الرئيس ليوبولد سنجور ، رئيس السنغال السابق، فهو في الأصل فيلسوف اتجه إلى عالم السياسة ولكنه هجر السياسة مرة أخرى إلى الأدب والفلسفة، ويعرف في الأوساط الفكرية العالمية بالفيلسوف الحكيم، أو فيلسوف أفريقيا. كما نذكر أيضاً الشيخ الدكتور سلطان القاسمي وهو في الأصل مؤرخ له إسهامات تاريخية مهمة علي صعيد التاريخ الوطني والقومي، وهو في الوقت نفسه مثال للحاكم الفيلسوف من وجهة نظري الشخصية . والأديب العالمي هافيل الذي أصبح رئيساً لجمهورية التشيك . كل هؤلاء وغيرهم يقدمون مثلاً رائد ونموذجياً لفكرة الحاكم الفيلسوف، أو الأديب ، أو المؤرخ.

وقد نظر أفلاطون إلى أن الشعب في مجموعه غير متعلما أو متصفا بالحكمة ،وذا فهو يستطيع حكم نفسه بنفسه ، وأن الصعوبات التي اعترت دولة المدينة لا ترجع فقط إلى سوء التعليم وحده، أو قصور القيمة المعنوية عند رجال الدولة أو المعلمين فحسب ، ولكنها ترجع في الواقع إلى اعتلال الطبيعة البشرية نفسها ، حيث يؤكد أفلاطون علي أن الطبيعة البشرية في حرب دائمة مع نفسها ، وأنه لا أمل في استعادة المجتمع لطمأنينة النفس، إلا عن طريق التعرف علي النفس البشرية ودراساتها ووصول أصحاب الحكمة – القادرين علي الوصول إلى الحقيقة المطلقة والتعرف علي النفس البشرية – إلى الحكم.

وبناء على ذلك فإن حكم الفلاسفة هو حتمية تملئها ليس فقط طبيعة الظروف

(2) جورج سبين ، تطور الفكر السياسي ، القاهرة ، دار المعارف ، 1954 الجزء الأول ، ص 45.

السياسية السائدة ، ولكن تملئها أيضا طبيعة النفس البشرية . والعقل المسيطر على الفيلسوف الحاكم هو القادر على الوصول إلى القرارات الصائبة المترهنة عن الملوك⁽³⁸⁾ مع هذا يمكن أن نتبين مزايا الفطرة الفلسفية التي يجب أن يتصف بها الحاكم فيما يلي من النقاط⁽³⁹⁾ :-

1. حب المعرفة ، ذلك لأن أصحاب الفطرة الفلسفية يتجهون إلى تحصيل أرقى أنواع المعارف حتى يمكنهم الوقوف على حقيقة الوجود الخالد الذي لا يتغير زمانا أو مكانا .

2. حب الوجود الخالد حبا كليا .

3. حب الصدق ومقت الكذب ، لأن الصدق صون الحكمة .

4. هجر اللذات الجسدية الشهوانية ، والاتجاه إلى اللذات العقلية .

5. القناعة والعفة والابتعاد عن الطمع .

6. نبذ كل ما هو وضيع وشرير .

7. التحلى بالشجاعة ونبذ الجبن .

8. الزهد في الحياة الحاضرة وعدم الخوف من الموت .

9. سرعة الخاطر في التحصيل والتميز بذاكرة حافظة .

10. محبة الجمال .

إن هذه الصفات إذن هي ما يجعل الحاكم الفيلسوف متميزا قادرا على تحقيق العدالة والفضيلة في الدولة عند أفلاطون .

وطبقا لرؤية أفلاطون فإن العقل أسمى من القانون ، ومن غير المنطقي أن يقيد

(38) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، مرجع سابق ، ص 461 .

(39) د. على عبد المعطى ، مرجع سابق ، ص 26-27 .

وطبقا لرؤية أفلاطون فإن العقل أسمى من القانون ، ومن غير المنطقي أن يقيد الفيلسوف الحاكم بقانون هو أساسا واضعه ومصدره ، فضلا عن أن أساس الحكم يقوم على حقيقة التفوق الذهني والعقلي عند قلة لديها الكفاية السياسية ، وبالتالي نستطيع أن نصل إلى القرارات الصائبة والحقائق المجردة ، وكثرة معدومة الكفاية السياسية لا تستطيع إلا الطاعة . فكان الأفراد تحت الوصاية الدائمة للحاكم ، وهي دائمة بحكم ديمومة معرفته وقدرته على اتخاذ القرارات ، وعدم قدرتهم بحكم طبيعتهم على ذلك ، وأنه من خلال حكم الفلاسفة تتحقق العدالة والفضيلة والخير في الدولة وللأفراد.

الجدير بالتسجيل هنا أن أفلاطون بالرغم من تأكيده على أهمية الفلاسفة الحكام، ودورهم في الدولة باعتبارهم عقلها المفكر إلا أنه لم يجعل حكمهم غاية في حد ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق العدالة والدولة الفاضلة ، فهو لم يجعل الفلاسفة الحكام في تلك المنزلة المميزة بوضعهم فوق الشعب ، وينفض أيديهم من أي قيد وضعي ليصبحوا سادة المجتمع، بل في الواقع ليصبحوا في خدمة المحققين لأهدافه ، ففي قوله علي لسان سقراط مخاطبا إياهم : نحن الذين أنجبناكم من أجل الدولة ، ومن أجل أنفسكم لتكونوا قواد الخلية وملوكها ، وأكمل تدريبا ، وأصبح للعب دوركم في شئون الحياة ، فينبغي أن تعملوا بالدور وتخالطوا بقية المجتمع⁽⁴⁰⁾ .

ولكن ما هي الكيفية التي من خلالها يضمن أفلاطون الوصول إلى حكم الفلاسفة، وتحقيق الكمال السياسي والمعنوي لهم، وهم ركيزة الدولة المثالية في رأيه؟. في هذا الخصوص لجأ أفلاطون إلى أسلوبين أساسيين لضمان وصول الأكثر حكمة إلى الحكم مع عدم فسادهم وتدهورهم بعد الوصول إليه ، واعتبرهما بمثابة ضوابط لنجاح النظام المثالي وهما التعليم والشيوعية .

(40) المرجع السابق ، ص 117 .

ونظام التعليم ثنائي الغرض ، فهو من ناحية يتيح إمكانية وضع كل فرد في الوظيفة، ومن ثم في الطبقة التي تتماشى مع طبيعته ، ومن ناحية أخرى الوصول إلى الحكمة وتنمية الغالب منها عند الفرد. بمعنى أن الهدف من التعليم والاهتمام به هو انتقاء أصحاب الحكمة بالطبيعة ، بالتعرف علي استعداداتهم الطبيعية وصقل مواهبهم وتنميتها للوصول إلى الحكم القائم أساسا علي التخصص تحقيقا للعدالة . وقد نظر أفلاطون إلى الدولة علي أنها مؤسسة تعليمية . وبالتالي فالتعليم إجباري وعام في يد الدولة ، وهو مفتوح للجميع. وهذا يتناقض مع التعليم الخاص الذي تولاه السفستائيون ، والذي لم يكن يقدر عليه سوى الأغنياء. فأهم خصائص نظام التعليم عند أفلاطون كانت فكرة المساواة وتكافؤ الفرص بين الجميع بما في ذلك الإناث والذكور. وبصرف النظر عن الطبقات التي ينتمون إليها ، وذلك حرصا علي الاستفادة من كافة الطاقة الفكرية في خدمة المجتمع ، وخاصة في مهمة الحكم.

ويقوم التعليم في دولة أفلاطون المثالية علي سلسلة من المراحل الدراسية والممارسات الصوفية بهدف الوصول إلى القلة أصحاب الحكمة والعقل حتى تكشف عليهم الدراسة ليعدوا لمهمة الحكم ويصبحوا الفلاسفة الحكام . وكأن التعليم وان كان قد فتح للجميع إلا أنه يجب أن يكشف علي الطبقات العليا بهدف صقل مواهبهم وغرائزهم الطبيعية عن طريق التدريب والمعرفة ، فالموهبة الطبيعية تصقل وتكمل بخبرات مكتسبة، كأن أهم ما هدف إليه أفلاطون من التعليم هو تنمية المعرفة والتفكير السليم عند القلة أصحاب الحكمة بالطبيعة .

لقد وجدت نظرية أفلاطون في التربية والتعليم اهتماما خاصا لدى الدارسين للفكر الفلسفي، وهو ما نلمسه في كتابات الدكتور علي عبد المعطي الذي ناقش بصورة مستفيضة ودقيقة الجوانب الرئيسية لعملية تربية الأحداث المعدين للحكم عند أفلاطون والتي يمكن حصرها في النقاط التالية⁽⁴¹⁾ :

(41) د. علي عبد المعطي ، المرجع السابق ، ص 24 - 25 .

أولا : الحذر في انتقاء واختيار القصص والروايات التي تملئ علي أسماع الحكام في
حدثاتهم، فلا يسمح بأن يرد فيها ما يمس كرامة الآلهة .

ثانيا : يجب ألا نشجع الخوف من الموت ونزرعه في قلوب الصغار، لكي نحقق لهم
الشجاعة وضبط النفس واحترام الذات .

ثالثا : عدم الإفراط في الضحك ، والاحتفاظ بالصدق ، والتحرر من حب المال .

رابعا : أن يُعفى الحدث الذي 'يربى' لكي 'يصبح حاكما' من كل مهنة أخرى ما عدا
مهنة الحكم .

خامسا : أن يوضع نظام دقيق في الأغاني والألحان والآلات الموسيقية ، حتى يستقر في
وجدانهم الشعور بالجمال .

سادسا : بساطة الطعام والاعتدال .

سابعا : ألا يمتلكوا ملكا خاصا .

ويلاحظ أن أفكار أفلاطون وآراءه في التعليم كانت متقدمة إلى حد كبير عن
عصره. ويعتبر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص هو الأساس في التعليم ، ومن ثم في
الانتماء الطبقي والوظيفي، حيث أن الطبقات الاجتماعية في دولة أفلاطون المثالية
ليست بالطبقات المغلقة، بل هناك تحرك اجتماعي لأعلى ولأسفل، كل حسب طاقاته
وقدراته ونزعاته الطبيعية التي يثبتها النظام التعليمي ثم يصقلها .

كما نادى أفلاطون بتكافؤ الفرص بين الرجل والمرأة ليس فقط في التعليم ،
ولكن حتى في تولي الوظائف بما فيها وظيفة الحكم ، وذلك في محاولة الاستفادة من
كافة الطاقات العقلية في المجتمع .

ولا شك أن تقلد المرأة وظيفة الحكم مسألة ذات جذور عميقة في التاريخ
. نذكر علي سبيل المثال في التاريخ القديم الملكة حتشبسوت ، والملكة كليوباترا . وفي

التاريخ الإسلامي الوسيط شجرة الدر ، وفي العصر الحديث بناظير بوتو في باكستان ، وأنديرا غاندي في الهند ، وكورازون أكينو في الفلبين. وهناك العديد من المناصب السياسية الرفيعة التي تتقلدها المرأة جنبا إلى جنب مع الرجل الآن.

أما فيما يتعلق بأفكاره عن الشيوعية فقد ارتأى أفلاطون أن تكون الشيوعية طريقة حياة الطبقة العليا، بحيث يمثلون ، وفقا لرأيه ، أخوة يشتركون في كل شئ علي المشاع ، ومن ثم نادى أفلاطون بما يلي⁽⁴²⁾

• إلغاء الملكية الخاصة .

• عدم إعطائهم رواتب أو أجور علي ما يقومون به من أعمال ، ولكن يحصلون علي كافة الضروريات اللازمة للاستهلاك العام فقط ، وذلك بتعيين منتظم من المواطنين .

• إلغاء الأسرة بمعنى الزوجة والأولاد، أي حرمانهم من الزواج، مع الاعتراف بالعلاقات وتنظيمها بهدف الوصول إلى سلالة صالحة قوية، وتقوم الدولة بتربية الأطفال الناتجين عن التزاوج بين الطبقة العليا، وهي طبقة الحراس أو الأوصياء، وتشمل الذكور والإناث علي حد سواء .

• أن يعيشوا عيشة مشتركة كما يفعل الناس في المعسكر ، وأن يكون طعامهم مشتركا.

• أن تقوم الطبقة الدنيا بخدمة الطبقة العليا حتى يتفرغ هؤلاء كلية لمهام الحكم .

كان غرض أفلاطون من شيوعيته التي ارتسمها في دولته المثالية هو تحقيق الوحدة التامة بين الفئة الحاكمة حتى لا يتنازعوا أو يتصارعوا فيما بينهم من ناحية، ومن ناحية أخرى حتى يتفرغوا تماما لمهمة الحكم دون أن تصرفهم عنها أية مشاغل عائلية أو مشاكل وجاذبية الملكية الخاصة كذلك كان أفلاطون يريد التخلص من

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

مساوئ النظام الديمقراطي و الذي حكم في ظله على اساتذة سقراط بالإعدام بتهمة إفساد عقول الشباب . إلا أن المفكرين يشبتون ثمة ملاحظات جوهرية على شيوعية أفلاطون المثالية يمكن إيجازها في جانبين هما⁽⁴³⁾ :

الأول: أن شيوعية أفلاطون كانت مقصورة على الطبقات العليا والذين يشكلون قلب من الأفراد، في حين أن الملكية الخاصة كانت معترفا بها بالنسبة للغالبية من الشعب، وذلك علي خلاف الشيوعية التي كرسها الفكر الماركسي ، والتي تنشأ تقويض الملكية الخاصة بالنسبة للجميع ، ودون استثناء .

الثاني : كان أفلاطون يهدف من وراء شيوعيته إلى إيجاد دولة قوية ذات نظام محدد، علي خلاف شيوعية ماركس التي تهدف في أسمى مراحلها إلى إلغاء الطبقات وإلغاء الدولة .

ولكن السؤال الذي يبدو هو : كم يمتد الأجل بحكومة الفلاسفة التي نادي بها أفلاطون ، وعول عليها في دولته المثالية ؟ إن هذا السؤال يذهب بنا مباشرة إلى ضرورة النظر في أنواع الحكومات وصورها وأشكالها عند أفلاطون .

يذهب أفلاطون إلى تقسيم الحكومات إلى خمسة أنواع هي :

1. الأرستقراطية : وهي تلك الحكومة التي "قرر فيها وجوب شيوعية النساء والأولاد، وتربية الأحداث ، وأن يكون الحاكم فيلسوفاً، وأن يكونوا مبتعدين عن تدبير المال، واتخاذ ملكيات لهم"⁽⁴⁴⁾ والنظام الأرستقراطي في رأي أفلاطون، كما يرى الدكتور علي عبد المعطي في تحليله لأنواع الحكومات، يقابل نظام المجتمع الطبيعي السليم، حيث تسود فيه الحكمة والعدالة إلى جانب الشجاعة والعفة . ولكن سرعان ما ينتهي هذا النظام وتظهر حكومات فاسدة غير عادلة .

(43) حورية مجاهد ، مرجع سابق ، ص ص 63- 64 .

(1) د. علي عبد المعطي ، المرجع السابق ، ص 29 .

وبعد هذا نلاحظ أن الجمهورية التي ينادي بها أفلاطون تبقى قائمة ما بقيت نزعة العقل والحكمة مهيمنة على الفئة الحاكمة ، وما دامت تضع نصب أعينها تحقيق الفضيلة والعدل . ولكن أفلاطون يرى أنه بمرور الزمن سوف يتدهور هذا النوع من الحكم نتيجة لزيجات غير مناسبة ، وبالتالي فإن فريقاً من أبناء الفلاسفة لن يكونوا موهوبين ، بل سوف تكون لديهم صفات وخصال أقل من الخصال المطلوبة في الحراس، أي في الفلاسفة الحكام قوامها نمو الروح العسكرية وإعلاء صفة الشجاعة. وعلى أثر ذلك ينشأ نوع جديد من الحكومات أسماه أفلاطون (الديموقراطية) ، والتي تعنى الأرستقراطية العسكرية بما تهدف إليه من مجد وشرف⁽¹⁾ .

2 . الديموقراطية : وتكون بمثابة حكومة عسكرية ، وزعماء هذه الحكومة تسيطر عليهم الرغبة في البطولة وإحراز الشرف والانتصارات والأجساد⁽²⁾ .

ومع مرور الوقت سوف يبدأ أبناء العسكريين في استخدام القوة العسكرية لتحقيق مكاسب شخصية، وتنمو مع ذلك نزعة التملك والرغبة في الحصول على الثروة بالطبع على حساب الشجاعة، وبالتالي تنشأ حكومة جديدة تعرف بالأوليغاركية ، وهو نظام مؤسس على خصائص التملك ، وتحكم الأغنياء فيه، وليس للفقراء فيه أي نصيب⁽³⁾ .

3. الأوليغاركية ، بعد أن يتجه الديموقراطيون إلى حب الثروات والاتجاه إلى الشهوات وترك الحكمة والمعرفة يتحولون إلى " إقطاعيين قساة غلاظ يستولون على الأموال بغير حق ، فتصبح الثروة أساس الجدارة وهو أثم فظيع"⁽⁴⁾ .

(1) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، المرجع السابق، ص 131 .

(2) د. علي عبد المعطي ، المرجع السابق، ص 30 .

(3) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، المرجع السابق، ص 135 .

(4) د. علي عبد المعطي ، المرجع السابق، ص 30 .

ويلاحظ الدكتور علي عبد المعطي أن "من نتائج النظام الأوليجاركي أن الثروة والفاقة يبلغان أقصى مداهما فتنقسم المدينة إلى قسمين : غني وفقير ، ييغض إحداهما الآخر ويكيد له"⁽⁵⁾.

وبعد ذلك يتطور هذا النوع من الحكم ويتحلل التعطش الذي لا يرتوي للثروة، وهنا ينشأ نوع جديد من الحكومات يعرف بالديمقراطية، والديمقراطية من وجهة نظر أفلاطون هي حكم الغوغاء والدهماء والعامه ، ويعتبرها أفلاطون أسوأ أنواع الحكومات لكونها تقوم علي المساواة بين غير المتساوين :

4. الديمقراطية ، حيث يقوم الفقراء بثورة علي الأوليجاركية " ويساعد الفقراء في ثورتهم النبلاء الذين أفلسهم الأغنياء بطرق شتى ، ويستولون علي الحكم .. وينادي الديمقراطيون بالحرية للجميع فينتهي الأمر إلى فوضى مطبقة"⁽⁶⁾.

إذن يتطور نظام الحكم الديمقراطي - سلبيا - نتيجة أنه حكم الغوغاء ، ويسمح بكثير من الفوضى والفساد وابتذال القوانين والتمادي في الحرية إلى حد الإباحية إلى حكم الاستبداد الفردي . ويعتبر أفلاطون الحكومات الاستبدادية أسوأ أنواع الحكومات قاطبة لكونه تكتفه أسوأ الرعات ، ويمثل قمة تركيز الأنانية وحب التملك والرعة الشهوانية في المجتمع ممثلة في شخص واحد⁽⁷⁾.

5. الطغيان : وفي إطار هذه الحكومة يلاحظ أفلاطون أن التطرف في الحرية التي سبق وأن نادى بها الديمقراطيون يؤدي إلى " نوع من الفوضى الشاملة يستغله قطب ذكي من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار"⁽⁸⁾. ثم يتحول هذا البطل

(5) المرجع السابق ، ص 31 .

(6) المرجع السابق ، ص 31 .

(7) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، المرجع السابق، ص 135 .

(8) د. علي عبد المعطي ، المرجع السابق ، ص 31 .

في رأي أفلاطون إلى مستبد تام .

هذه الحالة التي يصل إليها المجتمع سوف تؤدي بصورة منطقية إلى التفكير في تخليص المجتمع من هذا الالفيار، بما يؤدي مرة أخرى إلى التفكير في إقامة الدولة المثالية التي تتغلب فيها النزعات السامية علي النزعات الدنيئة ، إذ طبقا لأفلاطون فإنه لا خلاص لمجتمع من مشاكله إلا إذا أصبح الحكام فلاسفة أو الفلاسفة حكاما .

وهكذا نجد أن فلسفة أفلاطون التي هي في الأساس امتداد للفلسفة السقراطية، كان محورها الإنسان لا العالم أو الوجود الطبيعي ، ولذلك فإن اهتمامه بقضايا الإنسان في جوانبها الأخلاقية والسياسية هو الجانب العقلي في فلسفته . أما قوله بأن هناك عالما للمثل (يوتوبيا) مفارقا للعالم المحسوس فقد أعتمد فيه ليس علي العقل وحده ، وإنما أيضا على أن سمو النفس يكون عن طريق الحب الخالص للخير الأسمى الذي يشرف علي عالم المثل⁽⁵³⁾ .

لقد تراءى لأفلاطون وجود (يوتوبيا) أسمى من الوجود الذي نعيش فيه ، ولم يعد الوجود الذي نعرفه هو الحقيقة وغاية المعرفة ، ولكن الخير مثال المثل وشمس العالم المعقول، والذي يفوق الوجود شرفا وبهاء، فهو وحده الحقيقة والخير والجمال .

وإذا كان أفلاطون قد ربط الفلسفة بالحياة الاجتماعية والسياسية، إلا أنه قد أضاف بعدا جديدا إلى المعرفة والحقيقة ، وعالما جديدا هو عالم الخير والمثل . لقد وضع أفلاطون عالما نورانيا لا يعرف ظلمة المادة، تتأمله النفس الإنسانية فتجد سعادتها في هذا التأمل .

إن الحقيقة التي لا فكاك منها، هي أنه بالرغم من جاذبية أفكار أفلاطون عن الدولة المثالية وعالم المثل ، وبالرغم مما ساهمت به هذه الأفكار اليوتوبية في تقدم

(53) د. نازلي إسماعيل حسين ، الفكر الفلسفي القاهرة ، د. ت ، ص ص 70-71 .

الفكر الفلسفي خاصة ، والفكر الإنساني عامة ، فإنهما لم تتحقق يوما ما علي أرض الواقع، حتى أن أفلاطون نفسه قد تنحى عن الكثير منها في شيخوخته نظرا لاستحالة تحقيقها، وهو الأمر الذي يبدو واضحا بجلاء عند مطالعة كتابيه: السياسي والقوانين، إذ أنهما في فحواهما ومضمونهما ينسفان العديد من الأفكار المثالية التي أعيا أفلاطون نفسه في نسجها في كتابه الأول الموسوم بالجمهورية .

2- اليوتوبيا في الفكر المسيحي :

إن المتتبع للأسس الفلسفية للفكر المسيحي سوف يجد اهتماما واضحا بالسمو الروحاني والقيم الخلقية، دون أهمية كبيرة للقيم المادية والأمور الدنيوية وضرورة أن تمتد النظرة إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير ، حيث الحياة الأبدية المتمثلة في ملكوت السموات. ولا شك أن فكرة الملكوت هذه، وما ينتظر المرء فيها من نعيم أبدي تقترب كثيرا من فكرة اليوتوبيا التي أثارها أفلاطون في عالمه للمثل في الفكر اليوناني ، ومن بعده توماس مور ، وهربرت جورج ولز في أفكارهما الخاصة باليوتوبيا في الفكر الاشتراكي ، ليس لكون الملكوت غريبا ومختلفا عن الواقع الدنيوي كما قال ذلك السيد المسيح عليه السلام: (مملكتي ليست من هذا العالم⁽¹⁰⁾) فحسب . وإنما أيضا لأن نجمة من رواد الفكر الفلسفي المسيحي قد أكدوا تلك الفكرة ودعموها . وقد كان علي رأس هؤلاء القديس أوغسطين (St. Augustine) الذي يشبه أفلاطون في الكثير من أفكاره في سعيه للوصول بالإنسان إلى حياة فاضلة في ظل وضع مثالي أرتآه وإن كان قد اختلف مع أفلاطون في أنه في الوقت الذي أعطى فيه أفلاطون الأولوية للعقل والفلسفة أعطى أوغسطين الأولوية للإيمان قبل كل شيء⁽¹¹⁾ . ففي كتابه مدينة الله (city of God) أوضح أوغسطين أن الإنسان مكون من عنصرين هما الروح والجسد

(10) إنجيل يوحنا ، الإصحاح الثامن عشر ، ص 36 .

(11) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، بيروت ، دار الفيلك ، 1979، ص ص 19-

، وعليه فإنه ينتمي إلى وطنين ، أحدهما الأرض (الواقع)، والآخر السماء (اليوتوبيا) ، وذلك تمشياً مع وجود أمور دنيوية مصدرها الجسد، وأخروية ملكوتية مصدرها الروح . إذن يكشف لنا هذا التصوير الأوغسطيني عن أمرين⁽⁵⁶⁾ هما محبة الذات ومحبة الله ، ومن خلالهما " نشأت مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية، المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله ، الأولى شريرة ناقصة ، والثانية خيرة كاملة.

ويؤكد برايس⁽⁵⁷⁾ Brayce أنه كان علي أوغسطين أن يقيم بناء مثالياً جديداً يتكون من مملكتين إلهية، والثانية أرضية أو دنيوية ، تخضع الثانية منها للأولى ، لكي تحكم الكنيسة العالم .

وقد هدف أوغسطين من تبنيه هذا المنطلق توضيح تطور التاريخ البشري، علي أساس أنه وليد تطور الصراع بين المجتمعين ، المجتمع الدنيوي الذي تسيطر عليه قوى الشر الناجم من حب الذات والاندفاع لتحقيق الملذات، والمجتمع الديني الذي تسيطر عليه قوى الخير المستمدة من الروح وحب الله والتسامي عن الغرائز الدنياء . وقد أطلق أوغسطين علي المجتمع الأول اسم مملكة الشيطان ، أو المدينة الأرضية ، التي وجدت - في تقديره - منذ عصيان آدم ، حيث دخل الشر الأرض نتيجة لعصيانه . أما الثانية فهي مملكة المسيح أو مدينة الله . ويضيف أوغسطين أن الصراع بين هاتين المملكتين سوف يكون مصيره النهائي انتصار مدينة الله ، التي سوف يسودها السلام والقيم النورانية، وتزينها الفضيلة، وتتوجها السعادة⁽⁵⁸⁾ .

(56) د. علي عبد المعطي ، المرجع السابق ، ص 78.

(57) Brayce, the Holy Roman Empire, ch. 11 P. Iv .

نقلا عن د. علي عبد المعطي ، المرجع السابق ، ص 79.

(58) St. Augustine : The City of God , Translated , edited by Marcus Dods , New York:Hafner Publishing company, 1984 PP. 188-128.

3- اليوتوبيا في الفكر الإسلامي :

يذكر الفكر الإسلامي العديد من الأفكار التي تتشابه في مضامينها الأساسية مع فكرة اليوتوبيا التي أسس دعائمها التفكير البشري علي مر العصور، سواء قبل مجيئ الإسلام أو بعد مجيئه . وفي مقدمة هذه الأفكار تأتي فكرة (الجنة) وما ينتظر المؤمنين فيها من نعيم ورغد وهناء وسعادة أبدية، فإذا ما سلمنا جدلا بأن اليوتوبيا غير موجودة علي أرض الواقع ، فإن الجنة بهذا المعنى تعتبر:

- 1- يوتوبيا خالصة بكل المقاييس ، ولكن ثمة ملاحظات أساسية لا يجب بأي حال من الأحوال إغفالها ، وأهمها إن الجنة الموعودة في الفكر الإسلامي ترتبط بالواقع الدنيوي الذي نعيشه ، فمن عمل صالحا في الدنيا فاز بها أي الجنة ومن عمل غير ذلك فمصيره النار. ومن ثم فإنها ترتبط بمنهج دنيوي حركي. وهذا علي خلاف اليوتوبيا التقليدية التي لا تتواجد إلا في ذهن صاحبها .
2. إننا لسنا مع وجهة النظر الماركسية التي تزعم بأن الجنة وهم ، نظرا لما ثبت بالدليل الفعلي والعقلي ، وأنها واقعة حتما لا محالة ، وإلا لانتفت علة وجودنا كبشر ، إذ ما قيمة الحياة أصلا لو لم تكن هناك عاقبة .
3. إن كل اليوتوبيات التقليدية كانت فكرا بشريا خالصا ، أما الجنة فهي الجزاء الذي أعده الله خالق الوجود للصالحين والمؤمنين من عبادة ، كما جله بالمنابع الأصلية للفكر الإسلامي من قرآن كريم وسنة نبوية مطهرة .
4. إن الجنة كما أقرها الفكر الإسلامي ليست يوتوبيا تتبع أيديولوجيا كما عول "ماهايم" علي ذلك ، لأن الإسلام أساسا ليس مكرس بمصالح فئة معينة ، بل هو عقيدة راسخة ذات منطلقات إيمانية وتطبيقات عملية تصون الحقوق ، وتحدد الواجبات، وتسوى بين الناس جميعا في الاعتبار البشري . ويبقى المعيار الأساس

للتمايز ، وهو التقوى والعمل الصالح .

وخلافا لفكرة اللجنة هذه ، وما تتميز به اليوتوبيات الأخرى حدثنا الفارابي - الذي يعرف بالمعلم الثاني - عن مدينته الفاضلة كحقيقة طبيعية ، عضوية وظيفية بنائية هدفها الأول والأخير تحقيق السعادة⁽⁵⁹⁾ وقوامها الرئيس الأول والرؤساء الثواني، وما يجب أن يتوافر فيهم من خصال وشروط نراها صعبة للغاية⁽⁶⁰⁾ . ولذا نراه قد خفف منها نوعا ما في آرائه اللاحقة . (أنظر الشكل المرفق) ، ثم يلي ذلك المراتب في المدينة الفاضلة التي قسمها إلى خمسة أجزاء هي: الأفاضل، وذوو الألسنة، والمقدرون، والمجاهدون ، والماليون .

وقد فسر الفارابي هذه المراتب في قوله : المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة تتمثل في الأفاضل ، وذوو الألسنة ، والمقدرون ، والمجاهدون ، والماليون . فالأفاضل هم الحكماء والمتعلمون ، وذوو الآراء في الأمور العظام، ثم حملة الدين. وذوو الألسنة هم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب، ومن يجري مجراهم، وكان في عدادهم. 'والمقدرون' هم الخسائب والمهندسون والأطباء، 'والمنجمون' ، ومن يجري مجراهم . والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ، ومن يجري مجراهم وعد فيهم . والماليون هم مكتسبو الأموال في المدينة، مثل الفلاحين والرعاة والباعة ، ومن يجري مجراهم⁽⁶¹⁾ . (أنظر الشكل الخاص بالمراتب في المدينة الفاضلة) .

ويلاحظ من هذه المراتب أن أسماءها تتمثل في: الأفاضل، وهم الحكماء

(59) الفارابي ، تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين ، بيروت ، دار الأندلس، 1981 ، ص 61-63.

(2) المعلم الثاني أبي نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده ، د. ت. مرجع سابق ص 80-81.

(1) الفارابي : فصول منتزعة ، تحقيق د. فوزي بحار ، بيروت ، دار المشرف ، 1971 ، ص 65-66.

والمفكرون وذوو الرأي ، ويليهم في المرتبة حملة الدين، وأسفلها يتمثل فيمن أطلق
عليهم المليون، وهم مكتسبو الأموال ، أو من يعرفون بالمنتجين من فلاحين ورعاة
وأضاف إليهم الباعة .

:

.

الشروط الواجب توافرها في رئيس المدينة الفاضلة :
آراؤه الأساسية⁽⁶²⁾

الصفات الإرادية		الصفات الطبيعية
		
<p><u>الرئيس الأول</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - تمام كمال القوة - المتخيلة - أن يصير عقلا - بالفعل - ومعقولا - الوقوف على - كافة أعمال - بلوغ السعادة - جودة التخييل - بالقول لكل ما - يعلمه - جودة الإرشاد - إلى السعادة - وسبلها - جودة ثبات - بيدنه لمباشرة - أعمال - الجزليات 		<p>الرئيس الأول والرئيس الثاني</p> <p>خليفة الرؤساء القواني</p> <ul style="list-style-type: none"> - تمام الأعضاء - جودة الفهم - والتصور - جودة الحفظ - جودة الفطنة - والذكاء - حسن العبارة - (الإبانة) - حب التعليم - عدم الشره - حب الصدق - حب الكرامة - وكبر النفس - الزهد - حب العدل - قوة المزعة
<p>الرئيس الثاني / الرؤساء القواني</p> <ul style="list-style-type: none"> - الحكمة - حفظ الشرائع - والسير - القياس - جودة الرؤية - والاستنباط - قوة الإرشاد - صناعة الحرب - وما يتعاقبها 		

(62) كما جاءت في آراء أهل المدينة الفاضلة .

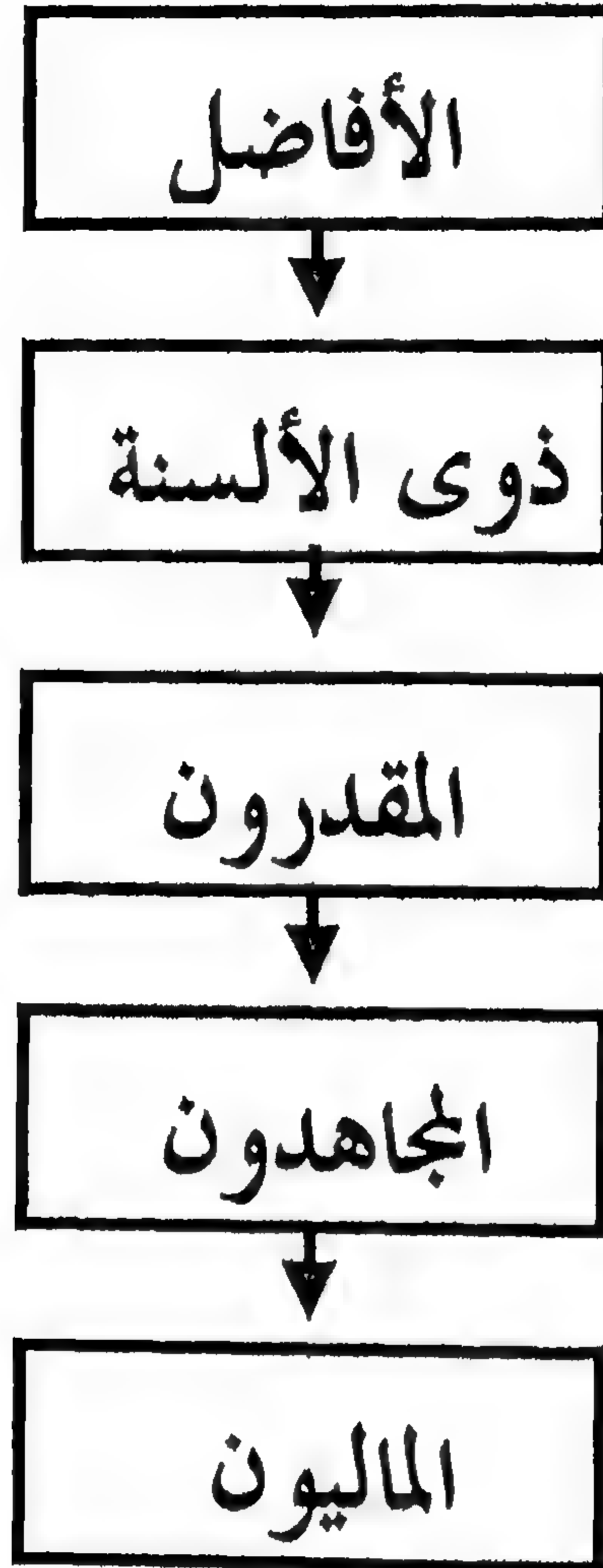
آراءه اللاحقة في شيخوخته⁽⁶³⁾

الصفات الإرادية		الصفات الطبيعية
<div style="text-align: center;"> </div>		<div style="text-align: center;"> </div>
ملك السنة / رؤساء السنة	الملك في الرئيس الأول / الرؤساء الأفاضل	لا يوجد
- معرفة الشرائع	- الحكمة	
- والسنن	- التعقل التام	
- المتقدمة	- جودة الإقناع	
- جودة تمثيل	- جودة التخيل	
- الأمكنة	- القدرة علي	
- والأحوال	الجهاد ببدنه	
- جودة الاستنباط	- ألا يكون في	
- جودة رأي	بدنه شيء يعرفه	
- وتعقل	عن مزاوله	
- جودة خطابة	الأشياء	
- وإقناع	الجهادية	
- وتحصيل		
- قدرة علي		
الجهاد		

(63) كما جاءت في فصول منتزعة .

وهذه الصفة لا تتوافر إلا في النبي حسب تعبيره ، أو ما يعرف في العصر الحديث باسم قيادة النبوة كأحد أنماط القيادة الكاريزمية .

المراتب في المدينة الفاضلة



وتكشف لنا التحليلات السياسية العميقة التي أودعها الدكتور علي عبد المعطي في كتابه عن "فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي" عن اهتمام عميق بفكر الفارابي ، ابتداء من التمييز الذي وضعه بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات غير الكاملة، واختلاف الأمم ، وأنواع المدن ، وتركيزه على دراسة المدينة الفاضلة التي يرى أن رئيسها أكمل عضو فيها . أن رئيس المدينة الفاضلة في نظر الفارابي والذي تتم رئاسته للمدينة " يجمع بين شيئين : أحدهما بالفطرة والطبع ، والثاني بالملكة والإرادة"⁽⁶⁴⁾ .

ويلاحظ الدكتور علي عبد المعطي في إطار تحليله لفكر الفارابي أنه "كما أن الأئمة لا يكونون علي الأرض إلا واحدا بعد واحد ، كذلك لا يكون رؤساء المدينة الفاضلة إلا واحدا بعد الآخر ، وكما أن الإمام كامل الصفات كذلك الرئيس كامل الصفات، كما أن بقاء شخص العالم وروحه متعلق ببقاء شخص الإمام وروحه ، كذلك إن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه (المدينة) لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك".

ويبين الفارابي أيضا أن هناك مضادات للمدينة الفاضلة ، إذ نجده يتناول عدة صور من هذه المضادات⁽⁶⁵⁾ وهي :

1. المدينة الجاهلة التي لا يعرف أهلها سوى الخيرات الحسية البهيمية وهذه المدينة عند الفارابي ذات أنواع: المدينة الضرورية ، المدينة البدالة ، مدينة الخسة والشقوة، مدينة الكرامة ، مدينة التغلب، المدينة الجامعية .
2. المدينة الفاسقة وهي المدينة التي علم أهلها ما علمه أهل المدينة الفاضلة ولكنهم لا يعملون بما علموه .

(64) د. علي عبد المعطي ، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي ، ص 376 .

(65) المرجع السابق ، ص ص 374 - 382 .

3. المدينة المتبدلة وهي التي كانت آراء أهلها وأفعالهم مطابقة وموافقة لآراء وأفعال أهل المدينة الفاضلة ، ثم تبدلت الحال فساد بين أهلها زيف الآراء .

4. المدينة الضالة وهي التي يسودها الضلال والخداع .

5. النوايت وهي تنشئ في المدن الفاضلة ، وهي أشبه ما يكون بالأشواك

كما يلاحظ أن المدافعين قد أخذوا عند الفارابي منزلة دنيا ، ويلاحظ كذلك أنه قد أكد علي مكانة طائفتين هما : ذوى الألسنة ، أو الأدباء بمختلف أنواعهم ، بما فيهم الخطباء، حيث وضعهم في منزلة تلي الحكماء ، وذلك تعبيرا عن الثراء الفكري الذي ساد عصره ، وعن مكانة هذه الفئة في العالم العربي والإسلامي ، والمهنيون ، أو ما أطلق عليهم المقدرين .

ولا شك أن ما أورده الفارابي في هذا السياق من أفكار في دولته الفاضلة يختلف عما أورده أفلاطون في جمهوريته الفاضلة ، حيث قسمها إلى فلاسفة وحكام ومدافعين ومنتجين، وحتى علي مستوى قيمة التنظيم فإن الأفاضل علي رأسهم الفلاسفة العمليون، وليسوا المعتمدين علي التأمل المجرد .

وقد اشترط الفارابي لاستمرارية الدولة الفاضلة بقاء رؤسائها والسنن التي تسير عليها فاضلة، أما إذا حدث العكس فإنها سوف تزول حتماً⁽⁶⁶⁾ .

وأيا ما كان الأمر فإن الفارابي، وإن تأثر بالأفكار اليونانية، خاصة أفكار أفلاطون في الجمهورية، إلا أنه كمفكر إسلامي جاءت أفكاره انعكاسا لظروف عصر وتجربته، حيث عاش في خضم اضطرابات الدولة العباسية وقلقلها ، ومن ثم فإن الأفكار التي جاء بها يمكن أن نسميها نموذجية، إلا أنها لم تكن مثالية صرفة أو

(66) د. حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، المرجع السابق ، ص ص 212-

يوتوبية، فأراؤه جاءت مثالية عملية ، إن صح هذا التعبير .

4. اليوتوبيا في الفكر الاشتراكي :

بالرغم من أن ماركس يعتبر أهم المفكرين الاشتراكيين قاطبة ، إلا أنه قد سبقه في هذا المجال العديد من المفكرين الذين تركزت أفكارهم حول جوهر الاشتراكية، المتمثل في كون الفرد هو الغاية، وكون المجتمع هو الوسيلة ، والإعلاء من قيمة الجماعة، وضرورة التغلب على مشاكل الملكية الخاصة ، وتضييق - إن لم يكن إذابة- الفوارق الطبقيّة⁽⁶⁷⁾.

هذا ويتجاذب الفكر الاشتراكي عامة -قديما وحديثا- ثلاثة تيارات أساسية، أولها مثالي يوتوبي، والثاني ثوري، والأخير إصلاحى. وبالرغم من أن اهتمامنا هنا ينصب بالأساس على التيار المثالي اليوتوبي، إلا أننا ينبغي أن نشير إلى أنه حتى التيارين الآخرين - الثوري والإصلاحى - لم يخلوا من مسميات يوتوبية صرفة يمكن انضواؤها تحت بند اليوتوبيا في الفكر الاشتراكي، وعلي رأسها قمة ما توحاه ماركس في المرحلة النهائية من نظريته، وهي بلوغ الشيوعية، حيث تختفى الطبقات بما فيها البروليتاريا، وبالتالي يختفى الصراع.

لا توجد هناك حاجة للحكومة كأداة للاستغلال ، ومن ثم تتلاشى الدولة أو تزول وتصبح هناك إدارة للأشياء ، ويضحي الإنتاج كله متركزا في أيدي جمعية واحدة تشمل الأمة بأسرها⁽⁶⁸⁾.

ومن الناحية الاقتصادية ، وعلي خلاف المرحلة الاشتراكية التي تنهض علي

(67) Frederick Engels " Socialism : Utopia & Scientific" in Karl Marx & Frederick Engels selected works, fifth Impression , Moscow, Foreign Language Publishing House , 1962, vol. II, PP. 93-166

(68) Horeya M. , The Proletarian Revolution Between Might & Right, Bulletin of the Faculty of Law , Alex. University, vol. 1.

أساس أن (كلا حسب عمله) ، تقوم المرحلة النهائية (الشيوعية) علي مبدأ (كل حسب حاجته)، إذ لا شك أن فكرة كهذه أشبه بالجنة ، أو بمعنى آخر هي يوتوبيا ، حيث من المستحيل أن تعانق الواقع .

أما فيما يتعلق بأنصار التيار اليوتوبي فقد كان علي رأسهم توماس مور "Thomas More"⁽⁶⁹⁾ إذ تخيل في كتاباته جزيرة يوتوبية ليس لها وجود علي أرض الواقع، ويتمثل فيها هناء البشرية، حيث تتحقق السعادة وتنمحي الشرور . وقام بتحليل نظامها السياسي، وانتقاد الأوضاع القائمة في دولته عن طريق تخيله للأوضاع في الجزيرة علي نقيض ما هو موجود في المجتمع⁽⁷⁰⁾. ولقد كانت أفكار (مور) رد فعل للظروف العصبية والمضطربة التي عاشتها إنجلترا في عصره، حيث تصور الأفراد في هذا المجتمع السعيد لا يعطون وزنا للنقود ولا للملكية الفردية، كما لا يعطون وزنا للتجارة الداخلية، حيث الملكية علي الشيوع .

وأوضح مور أن العائلة باقية ومحترمة، وإن كان يسمح للحكام بأخذ أطفال بعض الأسر كثيرة الإنجاب وإعطائها للأسر التي لا تنجب. والعائلة - طبقا لمور - وحدة اجتماعية واقتصادية وسياسية أيضا، حيث تتكون بحالس عائلات وتتولى الانتخاب والتمثيل .

كما تخيل (مور) أن حجم دولته يجب أن يكون محدودا، وبالتالي فإن علي الحكام أن يأمرؤا الأفراد بالهجرة إلى الجزر المجاورة إذا استدعي الأمر ذلك . وأهالي هذه الجزيرة السعيدة يتمتعون بحرية العقيدة ، ويؤمنون بوجود إله قوي ، وأن كان

(69) ولد توماس مور في لندن في السابع من فبراير سنة 1478 م ، ودرس القانون ، وعمل محاميا بعد تخرجه ثم محاضرا في القانون . كما انتخب عضوا في البرلمان سنة 1504. ثم عين عضوا في مجلس البلاط عام 1518م ، ثم كبير أمناء ملك إنجلترا سنة 1525 عندما رفض طلبا ملكيا بحلف بيمين الإخلاص . ويعتبر كتابه (UtoUtopia) أشهر كتبه علي الإطلاق .

(70) د. حرية مجاهد ، الفكر السياسي ، المرجع السابق ، ص 470.

قد آمن بوجود أقلية ملحدة . وكذلك أوضح جماعية الإنتاج ، وتركيز الجميع علي الصالح العام باعتباره الأساس الوحيد لتحقيق مصلحة كل فرد . وشأنها شأن كل الأفكار اليوتوبية التي سجلها التاريخ ظلت أفكار توماس مور حبيسة ذهنه.

أما هيربرت جورج ولز⁽⁷¹⁾ فقد حدثنا عن مدينة مثالية حديثة لا يقتصر نطاقها الجغرافي علي بقعة أو دولة بعينها فحسب، ولكنها تمتد لتشمل كوكب الأرض كله. وهي مدينة تتحدث لغة واحدة، ويسودها الحب والتسامح ، وتتوجهها الحرية، وينتشر في ربوعها الأمن ، وتربط بين أجزائها وسائل مواصلات سريعة وصحية . والقانون في هذه المدينة يوائم بين رغبات الأشخاص ، بينما جامعاتها مراكز نشيطة بالتجارب العلمية، والمال هو صنو الحياة متى استخدم استخداما صحيحا. وملكية الأرض في المدينة المثالية للدولة، بينما خيرها فهو للبشرية جميعها . غير أن هذا لا يمنع من وجود الملكية الخاصة مادام قد تم الحصول عليها بالطرق المشروعة وفي المدينة المثالية ليس لأحد حق الحياة بلا عمل ، وضرورة تقييد حرية الناس في التناسل حتى يتم درء الزيادة السكانية ، وعلي الدولة القيام بتحمل مسئولية تعليم الأطفال، وتوفير أسباب السعادة لهم . كما عليها أيضا أن تكرم المرأة اجتماعيا ، وأن تدفع لها أجرا علي رسالتها كأم . وتحذر الدولة المثالية من الإسراف في كل ما هو ملبوس أو مأكول أو مشروب⁽⁷²⁾ . والدين علي سطح هذه المدينة صلة بين الإنسان وربّه ، بينما تتلاشى فكرة الأجناس، حيث المعيار هو الفرد وليس الجنس . طبقا

(71) ولد هيربرت جورج ولز بمقاطعة كنت الإنجليزية سنة 1866 ، عمل بائعا للاقمشة ثم مدرسا بالمدارس وحصل علي درجة العلوم من جامعة لندن ، وله مؤلفات عديدة أشهرها قصته آلة الزمن ، وكتاب الاشتراكية والزواج ، وعالم جديد مكان عالم قديم ، وآمال مرتقبة ، والإنسانية في دور التكوين وأخيرا كتابيه (يوتوبيا جديدة) الذي صدر سنة 1908 ، و(الإنسان : علمه وثروته وسعادته) .

(72) د. زكي مجيب محمود ، أرض الأحلام ، ص ص 26-31.

وربه ، بينما تتلاشى فكرة الأجناس، حيث المعيار هو الفرد وليس الجنس . طبقا
لرؤية (ولز) فإن الكوكب المثالي ، أو المدينة المثالية التي ينشدها لغة واحدة وشعب
واحد وقانون واحد وأدب واحد وأمل واحد .

5- العلاقات الترابطية بين مفهوم اليوتوبيا وبعض المفاهيم الأخرى

سبق القول بأن مفهوم اليوتوبيا مفهوم معقد، كما أنه يتشابه بصورة كبيرة
مع بعض المفاهيم الأخرى، نظرا لاستخداماته المتعددة، تحديدا في مجال العلوم
الاجتماعية بمفهومها الشامل (علوم سياسية - فلسفة - أنثروبولوجيا .. الخ) .

وسوف نحاول قدر الإمكان إزالة مواضع اللبس والغموض فيما بين هذا
المصطلح وبين بعض المفاهيم الأخرى ، لا سيما مفهوم الأيديولوجيا والنسق المعرفي
مناطق اهتمام هذه الدراسة ، ومحور ارتكازها .

أ- الأيديولوجيا واليوتوبيا :

بالرغم من صعوبة التمييز بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، إلا أنه يمكن القول
بوجه عام أن كلاهما مجاله الواقع، فالأولى تتضمن جانب الفكر وجانب العمل ، بمعنى
أنها تتضمن مجموعة الأفكار والبرنامج الذي يترجمها إلى واقع عملي ، وكلا الشقين
مرتبط بالآخر ، بمعنى أن كليهما سبب ونتيجة للآخر. وقد تنجح الأيديولوجيا وقد
تفشل ، بيد أن التجارب التاريخية تثبت أنه ما من أيديولوجيا معينة قد عانقت الواقع
بصورة مائة في المائة ، وربما يؤول ذلك في أهم محدداته إلى الزيف المتعمد من قبل
صانعيها لتكريس وضع اجتماعي بعينه ، لمصلحة صفوة أو نخبة أو زعامة بالذات⁽⁷³⁾.

أما اليوتوبيا ، فهي وأن كانت تنطلق من الواقع ، فإنها توجه السلوك نحو
عناصر لا يحتويها هذا الواقع ، لأنها قد تنجح في نشاطها المعارض في تحويل الواقع

(73) كارل مالمام : الأيديولوجيا والطوباوية ، ص 299 .

التاريخي القائم إلى واقع يتطابق وينسجم مع مفاهيمها، حتى وإن كانت هذه المفاهيم لم تدخل أو يستحيل أن تدخل حيز التنفيذ العملي .

وواقع الحال ، فإن التمييز بين ما هو يوتوبي وما هو أيديولوجي صعب للغاية، فما يبدو في حالة معينة يوتوبيا أو أيديولوجيا يعتمد في المقام الأول على مرحلة ودرجة الواقع الذي يطبق عليه الفرد هذا المعيار ، فيصف الناس الذين تكون أفكارهم ومشاعرهم مرتبطة بنظام معين ، ويحتلون مواقع معينة ، كل الآراء التي لا يمكن تحقيقها ضمن إطار النظام الذي يعيشون به بكونه يوتوبيا مطلقة . ومن الممكن جداً أن تصبح يوتوبيات اليوم واقع الغد ، حيث اليوتوبيات واقع لم ينضج بعد، أضف إلى ذلك أن الفئات المسيطرة في المجتمع ، والتي تكون في اتفاق كامل مع النظام القائم هي التي تكرر ما يعتبر يوتوبيا ، بينما الفئة الصاعدة هي التي تقرر ما يعتبر أيديولوجيا ، ويعود ذلك بالأساس إلى أن هذه الفئة الصاعدة تعتبر في نزاع مع الموضع والأشياء ، كما هي كائنة⁽⁷⁴⁾ .

ويعني ذلك أن الأفكار التي تسمو وتتفوق على الواقع التاريخي ، وتحاول تكسير حدود النظام القائم والفكاك منه إلى ما هو أفضل هي يوتوبيا ، بينما الأفكار التي تخص الواقع هي أيديولوجيا .

ب- اليوتوبيا والنسق المعرفي :

يشير مفهوم النسق المعرفي في أهم مضامينه إلى مجموعة القضايا المعرفية اللاحقة في نظام معين، بعضها مقدمات لا يبرهن عليها في النسق ذاته . والبعض الآخر يمثل نتائج مستنبطة من هذه المقدمات⁽⁷⁵⁾ . وبهذا المعنى ينبنى النسق المعرفي على حيثيات كائنة مقننة فعليا وواقعيًا، بغض النظر عن طلاقة تعميمها من عدمه ، في حين أن

(74) المرجع السابق، ص 301 .

(75) دكتور مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، للمرجع السابق ، ص 695 .

اليوتوبيا قد يشكل نسقا معرفيا حبيسا في ذهن مصمميهِ ، فقط ينقصه الهبوط إلى أرض الواقع، وحينما يتم ذلك تنفرط عنه صفة اليوتوبيا ليتخذ وضعاً جديداً يسميه مالهائيم (توبيا) . ثم تطفو على السطح يوتوبيا جديدة ، ثم تندافعها التطورات إلى أن تصبح (توبيا). وهذا ما جعل مالهائيم يعترف صراحة بصعوبة التمييز بين ما هو توبي وما هو يوتوبي، بل ووصل في قمة تحليله إلا أن كلا من التوبيا واليوتوبيا يشكلا نواة جوهر حركة التاريخ، لكون الأولى تنشأ تكريس الأوضاع القائمة لارتباطها بمصالح فئة معينة ، في حين أن الأخرى قوامها التغيير. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى جعلهما معا لبا لعلم اجتماع المعرفة ، حتى لقد أصبح مفهوم اليوتوبيا مناسبا للتحليل الإستمولوجي والجدل أيضا لدى العديد من مدارس علم اجتماع المعرفة .

كذلك كان تبني مالهائيم لفكرة إقامة علم اجتماع المعرفة بوصفه علما مستقلا بذاته له منهجه الخاص في مفهومي الأيديولوجيا واليوتوبيا نقله نوعية بعيدة في مجال العلوم الاجتماعية برمتها ، لا سيما ما كان يعول عليه من أن مفهوم اليوتوبيا الذي تبناه سوف يخلق وضعية جديدة يتحول فيها الكم إلى الكيف .

ولا شك أن هذه النظرة الجديدة لمفهوم اليوتوبيا خاصة ، ولعلم اجتماع المعرفة عامة ، قد قادت إلى الإغلاء من قيمة علم اجتماع المعرفة ، بالطبع على حساب الفلسفة التي لم يتورع مالهائيم عن ذكر أنه لا يجبها لكونها غارقة في المثالية⁽⁷⁶⁾ .

بقيت نقطة هامة لا يجب إغفالها ونحن بصدد بيان العلاقة بين مفهوم اليوتوبيا، ومفهوم النسق المعرفي ، وهي أن اليوتوبيا أيضا تتأثر بالأنساق المعرفية السائدة في المكان والزمان الذي تظهر فيه اليوتوبيا ، يبدو هذا ماثلا بوضوح في البون الشاسع بين يوتوبيا أفلاطون مثلاً، ويوتوبيا توماس مور ، نظرا للظروف والأوضاع التي

(76) دكتور مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص 693.

بين يوتوبيا أفلاطون مثلاً، ويوتوبيا توماس مور ، نظراً للظروف والأوضاع التي عايشها كل منهما⁽⁷⁷⁾.

ج- اليوتوبيا والفكر السياسي :

يتنازع المفكرون السياسيون علي مر العصور في اتجاهين أساسيين، هما الاتجاه اليوتوبي الذي ينهض بالأساس علي تقديم وصفة معنوية علاجية من جانب المفكر السياسي وينبني علي الأبعاد الذاتية القيمة .. والاتجاه الواقعي الذي يقوم أيضاً علي توصيف الواقع، ويعبر عن ذاتية الفكر ، إلا أنه يتميز بنائه علي الحقائق ، ويتخطى الاعتبارات القيمة ، ويهدف إلى الوصف اللاقيمي ، أو بتعبير آخر يهدف إلى تحليل السلوك السياسي، فالأفكار السياسية إما أن تسعى إلى مهاجمة الأوضاع القائمة مع تقديم وصفة علاجية (Prescription) لحكم الأفراد، أو أنها تسعى إلى توصيف (Description) الأوضاع القائمة مع إعادة ترتيبها وتحليلها⁽⁷⁸⁾.

فالمشكل في الاتجاه اليوتوبي مشكل معنوي ومنطقي أساساً، إذ ينطلق المفكر من السياسات القائمة في عصره، ولكنه يسعى لتغييرها وفقاً لنمط يوتوبي وأخلاقي لا يوجد في أي مكان إلا في ذهنه، ومن ثم يعمل علي تطوير تفسيرات معينة بناءً علي تلك الصفات ، وهذه الصفات لها معنى في المجال غير التجريبي ، فهي مفاهيم تعتمد في المقام الأول علي أدوات المنطق ، وفي المقام الثاني علي الإشارة إلى الحقائق ، والهدف منها هو التعليم والتوجيه ، وليس مجرد الوصف .

ويلاحظ في هذا السياق أنه وأن كانت الوصفة العلاجية برمتها لا وجود لها في الواقع ، ولم تتحقق إلا في ذهن صاحبها ، إلا أن المفكر السياسي في سبيل

(77) ينحصر ذلك أنظر المقدمة التي كتبها دكتور عبد الجليل عبد الظاهر للترجمة العربية من كتاب مانهايم ،

الأيديولوجيا والتربائية، ص 12-17.

(78) Jenbin ,T.P., Studies Political Theory, New York, Randon House.

الوصول إليها يقدم العديد من الاختبارات والبدائل ذات الاختيار العلمي ، ويتوجه للأفراد في المجتمع السياسي. وهذا يعني أن التصور الكامل النهائي قد يقع في عالم المثاليات، حيث قد يكون لا وجود له ، وقد لا يتحقق إطلاقاً، ولكن ذلك لا يعني أنه عديم الفائدة أو الجدوى من الناحية العلمية ، إذ أن المفكر يسعى في سبيل الوصول إليه وتحقيق نتائجه إلى طرح العديد من الاقتراحات ذات الطبيعة العلمية التي يمكن أن تترجم إلى واقع عملي وليس بالضرورة أنه يحدث في عصر المفكر ، ولكن ربما يحدث بعده بعصور .

أما الاتجاه الثاني الواقعي فهو وضعي يعادل النظرية بنتائج مستمدة من الواقع، وعليه فإن المشكلة الحقيقية هي تحليل حقائق الحياة السياسية حتى يمكن تقسيمها وترتيبها في تعميمات . وهذه الأفكار محددة بواسطة الحقائق المعينة، كما أنها في طبيعتها يجب أن تكون نسبية شأنها في ذلك شأن طبيعة الحقائق . وهذا الاتجاه يعني بأشخاص حقيقيين في ظروف وأوضاع حقيقية .

من كل ما تقدم نستنتج أن الأفكار السياسية إما أن تكون واقعية، أي منطلقها واقع الأحداث واهتمامها بما هو قائم فعلاً (What is)، أو مثالية - يوتوبية تقوم علي ما ينبغي أن تكون عليه الأوضاع (What ought to be) وليس علي ما هو كائن وقائم، وذلك وفقاً لمثاليات عليا في ذهن المفكر أو الفيلسوف⁽⁷⁹⁾ . وأن الأفكار السياسية مهما كانت مثالياتها تنطلق عادة من الواقع ، لأن الصورة الخيالية ما هي إلا محاولة ذهنية من جانب المفكر في رسم أوضاع مخالفة لما هو قائم، وعادة لا يستطيع المفكر أن ينتقد الأوضاع القائمة مباشرة ، فيعمل علي هدمها ونقضها عن طريق عمل ذهني تصوري برسم صورة خيالية مثالية يوتوبية مخالفة لما هو موجود في الواقع.

(79) د. حورية بهاد ، الفكر السياسي ، مرجع سابق، ص 12 .

تعقيب :

تشير النظرة التحليلية التاريخية النقدية في هذا الفصل إلى قدم ورسوخ مصطلح اليوتوبيا في الفكر الفلسفي ، وأهميته في الفكر السياسي .

ومن ثم كان لابد من تتبع ظهور هذا المفهوم تاريخيا، وبيان جذوره الفلسفية. وأدى هذا التتبع إلى تناول موقف أفلاطون من خلال فكرته عن المدينة المثالية أو الجمهورية ، وأساس نظرية وأبعادها ، والتقابل الذي أقامه أفلاطون بين قوى النفس وتوزيع القوى في المدينة لتحقيق التوازن ، ولبلوغ المجتمع بالتالي إلى السعادة. ونظرته إلى الحاكم الفيلسوف ، وما يجب أن يتحلى به من صفات . وإشارت الدراسة في هذا الجانب إلى مناداة أفلاطون بتكافؤ الفرص بين الرجل والمرأة في التعليم وفي تولي الوظائف الحكومية .

ويرتبط بالموقف الأفلاطوني من المدينة المثالية أو الجمهورية، أشكال الحكومات عند أفلاطون : الأرستقراطية ، التيموقراطية ، الأوليجاركية ، الديمقراطية، والطغيان .

كانت أفكار أفلاطون موضع نظر من الفلاسفة عبر العصور ، ومن أبرزهم القديس أوغسطين في كتابه (مدينة الله) ، والفارابي في كتابه (المدينة الفاضلة) حيث ميز بين أنواع المدن، وبين خصائصها . ثم أخيرا تناول توماس مور للفكر اليوتوبي.

وعلى مستوى آخر من التحليل كان لابد من الكشف عن العلاقات التي تربط بين مفهوم اليوتوبيا وبعض المفاهيم والتصورات الأخرى مثل الأيديولوجيا، والنسق المعرفي ، والفكر السياسي .

إن كل هذه التصورات تمهد لنا الطريق لنكشف كيف أن كارل ماركس نظّر إلى اليوتوبيا معرفيا وسياسيا على إنها قوة تغيير ، وهي نظرة جديدة لم تكن متضمنة

الفصل الرابع

أساسيات وقضايا النسق المعرفي
عند ما فهم وكون

المحتويات :

مقدمة

أولاً : مفهوم النسق المعرفي .

ثانياً : المعرفة عبر التاريخ .

ثالثاً : المعرفة في العلوم الاجتماعية .

رابعاً : التاريخ عند كون ودوره في تطور العلم .

خامساً : فكرة النموذج وارتباطها بالنسق المعرفي .

سادساً : العلاقة بين الثورات العلمية والنماذج والتقدم

مقدمة:

يعتبر مفهوم النسق المعرفي من أهم المفاهيم التي تلعب دورا محوريا في مجال الفلسفة السياسية والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة . وقد شكل هذا المفهوم بعدا مهما عند كارل ماركس وتوماس كون: الأول حينما أسس نظرية الايديولوجيا واليوتوبيا على أساس فهم طبيعة الدور الذي يلعبه النسق المعرفي في كل منهما. والثاني حينما اتخذ من فكرة النموذج نقطة ارتكاز محورية للتمييز بين العلم السوي والعلم الثوري ، وبيان الابعاد المعرفية لكل منهما .

وتأسيسا على هذا نبين أولا قضايا النسق المعرفي عبر الفلسفات المختلفة بصورة تاريخية، ثم ننتقل الى قضايا النسق عند ماركس ، لنقف على طبيعتها وكيفية اتصالها بالايديولوجيا واليوتوبيا. و ذلك من خلال بحثنا عن المعرفة في العلوم الاجتماعية . ثم نحاول الوقوف على دراسة التاريخ عند كون و دوره في تطور العلم، و كيف دعى كون إلى ضرورة الخروج من النظرة الضيقة للتاريخ بوصفه مجرد حكايات و سير تتابع عبر الزمان.

و ننتقل من ذلك إلى مناقشة فكرة النموذج و ارتباطها بالنسق المعرفي عند توماس كون. و ننهي الفصل ببحث العلاقة بين الثورات العلمية و النماذج العلمية وأثرهما في التقدم العلمي.

أولاً : مفهوم النسق المعرفي

لاشك أن كتاب الأيديولوجيا واليوتوبيا من أهم كتابات كارل مائهايم ، وهذا الكتاب يضع لنا التصور الرئيسى لفكر مائهايم حول قضايا النسق المعرفى . وتأتى الأهمية المحورية لتصوير مائهايم هنا من خبرته المعرفية والأيديولوجية بالماركسية كما حددها كارل ماركس ، هذا من جانب . وأيضاً من خلال خبرته بالنظريات الفلسفية والمواقف الاستمولوجية الموجودة على الساحة الفكرية .

وهنا يبرز السؤال الأتى : ماهى القضايا المعرفية التى استطاع كارل مائهايم أن يقدم صياغة لها من خلال نظريته إلى الماركسية ودرايته بالمواقف الاستمولوجية؟ وإلى أى حد سوف تشكل هذه النظرة موقفه من الأيديولوجيا واليوتوبيا معا ؟

قبل أن نتناول القضايا الأساسية التى قدمها مائهايم فى هذا الإطار نلقى نظرة على حصيلة الفكر الفلسفى عبر التاريخ للنسق المعرفى ، لنعرف حقيقة الأسهم الذى قدمه مائهايم فى هذا الجانب ، خاصة وأنه لايمكن فصله عن السياق التاريخى وتاريخ الفلسفة أيضاً.

يتصف مفهوم النسق المعرفى بصعوبة تحديد مكوناته ، ورغم ذلك يوجد شبه اتفاق بين المشتغلين بالعلوم السياسية على أنه عبارة عن مجموعة الأحكام والأفكار والتصورات التى تحكم أذهان مجموعة بشرية معينة أو عدة مجموعات بشرية تعيش فى إطار نظام اقتصادى وسياسى محدد وفى إطار مسار تاريخى خاص يميز هؤلاء البشر عن سواهم من المجموعات البشرية الأخرى⁽¹⁾ .

ويجب أن نلاحظ ثمة أمرين أساسيين يتعين أخذهما فى الاعتبار ونحن بصدد بيان مفهوم النسق المعرفى وبيان مكوناته وهما : الأول ، أن تناسق هذه العناصر يتم

(1) فردريك مورتى ، المعرفة و المجتمع والتاريخ ، طرابلس ، منشورات جروبس برس ، ص 13.

بيان مفهوم النسق المعرفي وبيان مكوناته وهما : الأول ، أن تناسق هذه العناصر يتم عبر الاتصال والتفاعل البشري عن طريق شبكة العلاقات بين الجماعة . ويترتب على هذا أن يصبح النسق المعرفي محصلة وعى البشر لتجارهم المتراكمة ، المدركة منها وغير المدركة في مجالات الحياة كافة . والثاني، أن المعرفة الإنسانية لا تتحرك بمفردها بل يتلزم تصور معرفي محدد مع تصور آخر، ومع ثالث و مع رابع ، إلخ ، ليتشكل في النهاية نسق معرفي معين . ومن ثم فإن تركيب المعرفة يطرح على صعيدين، على صعيد العلاقة بين المعرفة والمجتمع من ناحية ، ومن ناحية ثانية على صعيد العلاقة القائمة بين مستويات المعرفة المختلفة

ثانياً : المعرفة عبر التاريخ

منذ أن نشأت الفلسفة ظهر على السطح سؤال وجيه مؤداه: ما هي علاقة المعرفة بالواقع ؟ ، هذا السؤال شكل أحد أهم التساؤلات التي لازمت الفكر البشري، حتى لقد وصل الأمر إلى أن يصبح هذا السؤال أحد ثوابت التفكير الفلسفي.

كان يقصد بالنسق المعرفي التصور الذهني للوجود كما يدور في تفكير الإنسان، والذي كان يقابله على الدوام الوجود المحسوس ، ومن هنا تبلور الرأي القائل بأن الوجود كان سبباً للمعرفة ، وأن الوجود لا يمكنه أن يكون موجوداً خارج إطار المعرفة. ومن ثم ارتبط النسق المعرفي ارتباطاً وثيقاً بالوجود ، خاصة عند المفكرين اليونانيين .

إلا أن مفهوماً آخر زاحم مفهوم الوجود والمعرفة ، وهو مفهوم الحقيقة، فطالما أن النسق المعرفي لشخص ما هو تصور للواقع، وطالما أن الوجود من طبيعة مختلفة عن طبيعة المعرفة التصورية، كان لازماً على الفيلسوف أن يصل إلى نقطة تتطابق فيها المعرفة مع الوجود المحسوس. هذه النقطة كانت تتحد في أدبيات الفلاسفة

القدامى فى مفهوم الحقيقة. من هنا اعتبر كثير من الفلاسفة أن مطابقة التصور العقلى للواقع وسيلة لكشف الحقيقة، وإدراك ما هو صحيح وما هو غير صحيح فى أفكار البشر⁽¹⁾.

هذا التصور كان لابد له أن يفجر خلافاً كبيراً بين فريق الشكاك الذين كلنوا يشككون فى قدرة العقل البشرى على بلوغ المعرفة، والدوجمائيين الذين اعتبروا أن العقل البشرى لديه تلك القدرة ، ثم تشعب الخلاف بين أنصار الموقف الأول أنفسهم، كما تشعب الخلاف أيضاً بين أولئك الذين كانوا يؤمنون بقدرة العقل على بلوغ المعرفة المطلقة.

فى هذا السياق ظهر أفلاطون كأبرز المدافعين عن قدرة العقل البشرى على بلوغ المعرفة المطلقة ، وفى كتابه الجمهورية طرح أفلاطون مسألة المعرفة بشكل فلسفى مترابط، حيث انتهى إلى أن الوجود يتوزع كالتى: هناك قسمان من الوجود، الأول كلى وثابت ويمكن للإنسان إدراكه بالعقل دون سواه من أدوات المعرفة، وقد أطلق أفلاطون على هذا القسم اسم: عالم المثل . أما القسم الثانى فهو قسم الوجود الجزئى المتغير دوماً ، الذى يدركه الإنسان بالعودة إلى حواسه ، ويطلق أفلاطون على هذا الوجود اسم: العالم الأرضى أو عالم المحسوس⁽²⁾ . ومعرفة كل من هذين الوجودين من قبل الإنسان ممكنة وحاصلة، غير أن أفلاطون يتميز عن الفلاسفة الآخرين مثل السوفسطائيين (أصحاب المعرفة الحسية) فى أنه يعتبر أن المعرفة العقلية التى ينفرد بها الإنسان هى معرفة فطرية بالنسبة للنفس البشرية، انطلاقاً من أن النفس البشرية قد حصلت على هذه المعرفة فى حياة سابقة حيث كانت تعيش فى عالم المثل . من هنا تغدو كل أساليب المعرفة من التعلم عن الأولين أو الآخرين إلى الإدراك الحسى للوجود إلى التفكير والتحليل مجرد وسائل لتذكر هذا الماضى النفس الذى

(1) Barnes and Noble , 1981. P.194 Dictionary of Philosophy , New York,, Angeles ,Peter

(2) فزاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1974 ، ص ص 97-100 .

عاش فيه الإنسان في وجود سبق وجوده في هذه الدنيا أو هذا الكون .

في هذا الاطار نجد أن أفلاطون يقرر أن موضوع هذه المعرفة النظرية يتصف بالثبات. ومن ثم فانه يميز بين " المعرفة والظن أو بين المعرفة والأعتقاد لأن السمة الرئيسية للمعرفة هي الصدق المطلق، أما الأعتقاد أو الظن فقد يصدق أو يكذب"⁽¹⁾. ومن ثم فان أفلاطون يرى أن الصدق والموضوعية سمتان أساسيتان لتصوير المعرفة، حيث لا كذب ولا نسبية في المعرفة .

لكن هذه النظرة من قبل أفلاطون وجدت معارضة قوية لدى تلميذه أرسطو الذي اعتبر أن النفس البشرية تأتي إلى الوجود و هي خالية تماماً من المعرفة (وهذا هو الاتجاه الذي سيأخذ به أنصار المذهب التجريبي في العصر الحديث و خاصة جون لوك الذي نادى بأن العقل يولد و هو صفحة بيضاء Tabula Rasa) ثم تقوم النفس باكتساب المعرفة من خلال وسيلتين ، أولهما الحواس التي تظهر حسيات الوجود وتبينها للنفس، وثانيهما المنطق الذي يضبط إدراكات الحواس ، فينظر في تطابق طبيعتها مع طبيعة التصورات التي حصلت في العقل الإنساني .

وفضلاً عن ذلك ، ذهب أرسطو بعيداً في التزامه بالحواس كأداة للمعرفة على أساس أن من فقد حساً فقد علماً ، ولكن يبدو أنه تنبه إلى ضرورة التمييز بين الإنسان والحيوان لكون الأخير صاحب حواس أيضاً ، فقرر أن ما يميز الاثنين هو أن الإنسان يعلم بالقوة ما يقوم بمعرفته منذ البداية ، بينما الحيوان ليس عالماً بالقوة ، مما يجعله غير قادر على أن يكون عالماً بالفعل ، والإنسان يعلم بالقوة فيتمكن من بلوغ المعرفة المنطقية والمركبة، أما الحيوان فلا علوم له بالقوة ، ومن ثم فلا إمكانية طبيعية لديه لبلوغ مراتب المعرفة التي يبلغها الإنسان .

إلا أن أرسطو اصطدم بتفسير العلوم الطبيعية التي وضع أهم مبادئها وهو

(1) د. محمود زيدان ، نظرية المعرفة ، ص 21 .

المبدأ القائل (أن لا شيء ينتقل من تلقاء نفسه موجود بالقوة إلى كونه موجوداً بالفعل، إلا بتأثير علة فاعلة موجودة بالفعل) ، ولتبرير هذا المبدأ لجأ أرسطو إلى افتراض فلسفى يقوم على وجود عقل آخر بالفعل ، أطلق عليه اسم العقل الفعال ، جاء عملاً تأثيره في عقلنا الموجود بالقوة شبيهاً بتأثير الضوء في عملية الأبصار⁽¹⁾ .

وفي فترة العصور الوسطى جاء الفيلسوف أوغسطين ليؤكد قدرة العقل البشرى على بلوغ الحقيقة المطلقة بالتأكيد على أن وجود الإنسان حقيقة مطلقة لا يمكن دحضها، وبالتالي فإن تعميق معرفة الإنسان لوجوده، وبلوغ المسائل الجوهرية في حياته يجب أن يشكلا جوهر المعرفة، لأن طريق المعرفة يمر باكتشاف كل القوى الخيرة الكامنة في الذات⁽²⁾ وقد صدرت نظرة أوغسطين على أساس إيمان.

وحتى مطلع العصر الكلاسيكى في أوروبا في القرن السابع عشر كان الفلاسفة والمفكرون عاكفين سواء على النهج الأفلاطونى المثالى أو النهج الأرسطى الواقعى في اتخاذ المعرفة بوصلة يهتدون بها إلى جوهر التساؤلات الفلسفية .

ففى بداية القرن السابع عشر تناول الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت المعرفة من زاوية منهجية جديدة فى كتابه المقال عن المنهج (1637) ثم اتجه إلى تأسيس المعرفة ابتداء من الشك فى كتاب التأملات، حيث ربط بين المعرفة (الفكر) والوجود. وكان تركيز ديكارت الأساسى على المعرفة اليقينية ، التى كانت فى تقديره تعد قدرة على مقارنة علاقات الفكر بالوجود بشكل صحيح ، ويتم ذلك عبر ثلاث خطوات منهجية، أهمها مرحلة المعرفة اليقينية . وقد اصطبغت الفلسفة الحديثة فيما بعد بالمنهج العقلانى الديكارتى إلى حد كبير .

و رفض إمام النزعة الحسية و الفلسفة التجريبية فى العصر الحديث و هو جون

(1) فردريك مونتوق ، المرجع السابق ، ص ص 14-15.

(2) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، 1986 ، ص 212 وما بعدها .

لوك (1632-1704) ، و رفض مذهب القائلين برد سائر معارفنا إلى الفطرة، و نلدى بأن كل معرفة مستمدة أساسا من التجربة و الخبرة الحسية ، فالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، و من فقد حاسة ، فقد المعاني المتعلقة بها. و يقسم لوك الأفكار التي يكتسبها الإنسان من الإحساس و التجربة إلى أفكار بسيطة و أخرى مركبة، و محل هذه الأفكار هو العقل الذي ولد صفحة بيضاء Tabula Rasa . و عن مدى ارتباط الأفكار بالواقع، قسم لوك صفحات الأشياء إلى صفات أولية و صفات ثانوية. الأولى مرتبط بالأجسام، و لا يمكن أن نتصور الاجسام من غيرها كامتداد و الشكل و العدد و الحركة و الصلابة. و يرى أن أفكارنا عن هذه الصفات الأولية مطابقة تماما لحقيقتها المماثلة في الواقع المحسوس. أما عن الصفات الثانوية كاللون و الرائحة و الحرارة و ما يماثلها ، فهي ليست جزءا من حقيقة الأشياء التي تبعثها فينا، بل هي مجرد احساسات ناشئة عن قوى أو تأثيرات في الأجسام، و لكنها غير مطابقة لاحساساتنا ، فإحساسنا بالصوت الحاد أو الغليظ مثلا، لا يقابله في مصدر الصوت إلا مجرد حركة الجسم بسرعة أو ببطء⁽¹⁾.

و هكذا مثل لوك من مذهب الحس التجريبي هجوما عنيفا على أصحاب المذهب العقلي أو الفطري بزعمه ديكرات و لم يخفف من حدة هذا الهجوم إلا كانط بمذهبه النقدي الذي جمع بين المذهب العقلي و المذهب الحسي في مذهب واحد.

أخذ الفيلسوف الألماني كانط على من سبقوه استعمال العقل الخالص، وأيضا استعمال الحس الخاص فطبقا لكانط يتحمل العقل مسئولية وظيفية غير وظيفته الأصلية ، وعلى ذلك يقوم كانط باستعراض الأحكام القبلية والتحليلية ويضعها بين أحكام فلسفية ممكنة علميا وأحكام قائمة على التصورات الميتافيزيقية . وقد ساهم

بعد ذلك موقف كانط في حركة التنوير الفكرى⁽¹⁾ . و التي ازدادت بفضل فلسفة هيجل القائمة على الجدل في كل مناحى الوجود.

إلا أن مجيء كارل ماركس يعد بمثابة نقلة نوعية بعيدة في المجال المعرفي، إذ حطم ماركس أسس الفلسفة المثالية طارحاً ضرورة تفسير قضاياها وردها إلى البنى الاقتصادية والاجتماعية على ضوء نظرية المادية التاريخية و لكن ليس الاقتصاد وحده يحمي الإنسان لذا لم تصمد الماركسية أمام تيارات الفكر الأخرى.

أما نيتشه فقد ساهم في ضرب الفلسفة الكلاسيكية منتقداً عجزها عن الإبداع والخلق، مما انعكس بالضرورة على مفهوم المعرفة الذي أضاع توازنه القديم هائياً في إطار التحليل الفلسفي الكلاسيكي .

وهكذا رافقت مشكلة المعرفة الفلسفة منذ أن وجدت ، ولا تزال حتى يومنا هذا محور خلاف مستمر في شتى ميادين العلوم الإنسانية . ويشهد العصر الحالي هجوماً مركزاً على المسلمات التي كانت تركز عليها كل معرفة كبراءة العلم و سلطة العقل ومركزيته ، حيث اصطدام مفهوم المعرفة بالعلوم الحديثة ، تلك العلوم التي حاولت الدخول إلى ميدان المعرفة ، و نجحت في بعض الأحيان في هذه العملية ، ذلك أن المسار الذي تسلكه المعرفة قبل أن تتبلور في الممارسة يخضع لعدة مؤثرات تلعب دوراً جوهرياً في تشكيل المعرفة مثل التأثيرات الآتية من أفق العلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية أو النفسية ، والتي تجعل من المعرفة كلاً (نسقاً) متشابك العناصر ، إضافة إلى أن هذا الكل يتبلور في إطار بنية تلزمه بنهجها العام و بمنطقها الذي ليس بالضرورة منطقاً جدلياً أو صورياً⁽²⁾ .

فمن ناحية أولى ساهم تحليل فرويد للغريزة الجنسية في كشف النقاب عن

(1) ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، بيروت ، منشورات عوايدات ، 1974 ، ص 78 .

(2) جورج زبناتي ، المعرفة في " الموسوعة الفلسفية العربية " ، إشراف : معن زيادة ، بيروت ، 1986 .

جانب هام من الجوانب التي تتشكل في ضوئها الخاص بالإنتاج والتوزيع وغيرها في فهم أكبر لمسألة المعرفة . ومن ناحية أخرى كشف علم الاجتماع عن ارتباطات المعرفة الإنسانية بالبنية الاجتماعية . وفوق كل ذلك طال التطور الهائل الذي شهده علم الفيزياء الحديث جميع مفاهيم العلوم الإنسانية ، بما فيها مفهوم المعرفة ، وحاول أن ينظر إليها في ضوء التطورات العلمية الحديثة .

إلا أن حدثين هامين قد قلبا الأمور رأسا على عقب ، كما أنهار على أرضيتهما الصراع الدائر بين المثالية و العلمية ، أولهما : كانت النظرية النسبية عند أينشتاين التي أدخلت الزمان والمكان بعدا جديدا في المعرفة وأكدت من ثم على نسبية فهمنا للمكان والزمان . وثانيهما : ما اكتشفه ماكس بلانك من أن الأجسام الصغيرة جدا التي لا يمكن مشاهدتها ، رغم أنها موجودة من حيث المبدأ ، تعيش خارج إطار الزمان والمكان . وقد قادت هاتان النظريتان و ما سبقهما من إسهامات فكرية تتعلق بمسألة المعرفة في التوصل إلى حقيقة جوهرية مؤداها : أن المعرفة أوسع وأشمل من أن تحتويها النظرة الفلسفية وحدها ، إذ المعرفة لها امتدادات إنسانية استطاعت أن تضبطها بعض العلوم الأخرى ، بما يمثل دلالة على أن المعرفة هي محصلة إنسانية شاملة ، ولا تقتصر على جانب واحد من الفهم دون الجوانب والعناصر الأخرى ، ومن ثم فإن تشكل مجموعة العناصر المتضاربة في هذا الإطار يكون النسق المعرفي بأسره .

وأخيرا نشير إلى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي شهدتها البدايات الأولى للقرن العشرين وحتى نصف القرن حيث سادت النزعة التحليلية . وفي هذا الإطار اتجه التيار التحليلي تحت تأثير برتراند رسل وفتجنشتين إلى تأسيس تصور يفتت الكل معرفيا إلى عناصره الأولية ، وهو مظهر تماما في فلسفة الذرية المنطقية ⁽¹⁾ عند هذين

(1) راجع في أصول هذا المرقف كتاب :

الدكتور ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة التحليل ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1985 .

العلميين حيث تقابل الفكر والوجود: حل فتجنشتين الوقائع إلى ذرية وجزئية وعامة، وفي مقابلها فكك الفكر إلى قضايا ذرية وجزئية وعامة وغيرها تقابل وقائع الوجود. ومضى فتجنشتين في هذا التحليل بصورة أكبر حيث بحث فيما تنحل إليه القضايا والوقائع، وهى الأسماء والأشياء، والتناظر بينهما. وفي هذا الإطار سادت ايديولوجيا التحليل دوائر الوضعية المنطقية من بداية القرن العشرين حتى منتصفه.

ثالثاً : المعرفة في العلوم الاجتماعية

يختلف معنى كلمتي العلوم والمعرفة إلى حد كبير، فالمعرفة أوسع وأشمل من العلم، حيث إنها من الممكن أن تحتوى أكثر من علم. كذلك فإن العلم ثابت بأطره النظرية، وهذه الأطر تحتوى على قوانين ومبادئ وأسس لا يمكن لأى كائن أن يبدلها حسب هواه، بل على العالم أن يحترم هذه القوانين و المبادئ، وإلا اعتبر خارجاً على العلم.

أما أطر المعرفة فهى على خلاف أطر العلم، فهى أطر متحركة، فلا قوانين أو مبادئ أو أسس تنحصر عندها المعرفة، إذ أن حدود المعرفة هى حدود الظروف التى ساهمت في نشأة جميع العلوم التى تعرفها الجماعة البشرية التى يتم دراستها، لذلك فإن إطار المعرفة هو إطار النسبية الاجتماعية. من هنا فإن عملية حصر العلم هى عملية سهلة وضرورية، ولكن عملية حصر الظروف الاجتماعية (المكانية والزمانية والبشرية) التى نشأ فيها علم معين أو عدة علوم لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تتم على أساس قاعدة ثابتة على الدوام، فما دامت الظروف الاجتماعية فى تحرك مستمر، فهذا يعنى أن قوانينها هى قوانين متحركة، ومبادئها مبادئ متحركة نسبية. ومن ثم فإن العلوم ترتبط باستقرار التجربة وتكرارها تحت ظروف واحدة، من هنا

حيث يناقش فى القسم الأول فلسفة التحليل عند برتراند رسل، وفى القسم الثانى فلسفة التحليل الذرى عند

فتجنشتين.

فإن ظروف المعرفة تقع تحت تأثير التبدلات المستمرة التي يعرفها العنصر البشرى .

هذا الطابع الإنسانى هو الذى يصبغ المعرفة بالصبغة النسبية، وإذا قارنا بين المعرفة والعلم وجدنا أن طابع العلم المادى ينعكس على قوانين ومبادئ ثابتة بثبات ظروفها، كما ينعكس الطابع الإنسانى الذى يميز المعرفة على مضمونها الذى يصبح من طبيعة مختلفة عن طبيعة مضمون العلم .

على سبيل المثال علم الرياضيات أو علم البيولوجيا كلاهما يقرر مبادئ ثابتة لا يمكن دحضها إلا فى إطار عملية دحض شامل لكامل العلم . أما عملية دحض المعرفة السابقة زمانياً أو مكانياً فعملية يمكن أن تتم فى أى لحظة للعلم ذى الطبيعة المادية ، حيث إنها تؤدي إلى تدميره . أما المعرفة ، ذات الطابع الإنسانى فلا تخشى عملية الدحض الناتجة عن عملية رصد موضوعية فتعيد ذلك بشكل طبيعى ، إلى تبدل الظروف المحيطة بالمعرفة التى يعتبرها الباحث هنا بمثابة ظاهرة ، أى بمثابة محصلة إنسانية تنبع فى إطار جماعة بشرية معينة، تحت ضغط ظروف اقتصادية وتاريخية وسياسية وثقافية محددة ، وبعبارة أخرى تحت ضغط البنية الاجتماعية .

إن ارتباط المعرفة بالبنية الاجتماعية ، وبالمؤثرات الفيزيائية والبيولوجية الثابتة وحدها، هو ما يميز المعرفة و يضعها فى إطار دينامية إنسانية نسبية متحركة .

ومن ثم لا يرتبط العلم، ولا ترتبط نتائجه بالبنية الاجتماعية ، حيث إنه يقع بطبيعته خارج إطار هذه البنية . ولم يأت العلم للبنية الاجتماعية بهدف تثبيتها ، إنما أتى من خلالها ، خلافاً للمعرفة التى تأتى كلياً للبنية الاجتماعية لكى تثنى أو اصرها ، ويهدف زيادة اللحمة بين عناصرها المختلفة . لذلك فالمنطلقات الأستمولوجية لكل من العلم والمعرفة مختلفة ومتباينة الآفاق ، فمدار العلم يرسم فى إطار الطبيعة ، فى حين أن مدار المعرفة يتبلور فى إطار الطبيعة الاجتماعية ، طبيعة الحياة الإنسانية التى تختلف كل الاختلافات عن الطبيعة المادية ، فالبصمات التى تتركها البنية الاجتماعية

على المعرفة عميقة وجوهرية . أما تأثيرات البنية الاجتماعية على العلم فتكاد تكون قليلة، تتحرك المعرفة في أشكالها وأنواعها طبقاً لتحركات البنية الاجتماعية ، إذ يؤدي الانتقال من حياة القنص مثلاً إلى حياة الزراعة في مرحلة من مراحل التاريخ البشرى إلى بروز نوع جديد من المعارف هي المعرفة التقنية ، في إطار شكل معرفي متميز هو شكل المعرفة التجريبية المختلفة عن المعرفة الروحانية (1) .

أما علم الفيزياء، مثلاً ، فيبقى في إطار المجتمع الزراعى أو المجتمع الذى يعيش على القنص، وكذلك علم الرياضيات وسائر العلوم ، فانعكاس التغيرات التى تحصل في البنية الاجتماعية منعدم في العلم وجلّى في المعرفة .

إن ارتباط المعرفة الاجتماعية ، بالتالى ، سر المعادلة التى تقوم عليها المعرفة، وتتبدل معادلات المعرفة بحسب تبدل البنى الاجتماعية ، في حين أن تبدلات البنية الاجتماعية لا تؤثر بتاتاً على معادلات العلوم لوقوعها في سجل مرجعية آخر لا علاقة جوهرية له بمسار الحياة الاجتماعية . كما أن ارتباط المعرفة الوثيق بالبنية الاجتماعية يجعل من هذه الأخيرة عنصراً فاعلاً وحيوياً يفعل في البنية الاجتماعية بالقدر نفسه الذى تفعل فيه . ومن هنا تعد المعرفة الاجتماعية المؤثرة في البنية الاجتماعية التى انبثقت عنه هذه المعرفة . ومن هنا تأتى أهمية المعرفة تعبيراً من تعابير الحياة الاجتماعية ، وتجلياً للعلاقات الاجتماعية على صعيد المفاهيم و التصورات و المنظومات الفكرية .

وبذلك نصل إلى ميزة أخرى من مميزات المعرفة ، ألا وهى اندراج هذه المعرفة في بنية معرفية تواكب تطور البنية الاجتماعية، فالبنية الاجتماعية ذات التركيب الدقيق، وذات التوازن الداخلى المكتسب، تعكس نفسها في بنية معرفية يتتابع تركيبها على الأرض بتركيب آخر نظرى في أذهان البشر . ونشير هنا إلى أن

(1) Butterfield,H ., The Origins of Modern Science, New York, The Free Press , 1954, pp. 48-56

الانعكاس الذى نتحدث عنه ليس انعكاساً ميكانيكياً ، أى انعكاساً طبق الأصل ، كالذى تحدثه المرآة ، بل ما نحن بصددده هو انعكاس جدلى يؤدي إلى تأثير متبادل ، عبر عملية الوعي الإنسانى المتطور جداً والمختلف عن طبيعة الوعي الحيوانى ، و إلى تداخل يجعلنا غير قادرين على فصل الصورة المعكوسة عن الإنسان الذى تأملها .

لذا فالثنائية غير مطروحة، بل منافية لعلاقة البنية الاجتماعية بالبنية المعرفية. ووجود كل من البنيتين يخصص خصائص ومميزات تجعل كل واحدة منهما مستقلة نسبياً عن الأخرى ، ولكن هذا الاستقلال النسبى فى إطارين إنسانيين متميزين يقابلهما ارتباط نسبى أيضاً يجعل كل عنصر فاعلاً فى الآخر و منفعلاً به فى الوقت نفسه .

فى هذا الإطار كان لابد لمفكر مثل كارل ماركس أن يحاول طرح مجموعة من القضايا التى يمكن أن يستند إليها النسق المعرفى من زاوية مختلفة نسبياً فقال بوجود ثلاث مراحل أساسية مرت بها البشرية معرفياً ، تميزت المرحلة الأولى للبشرية بأنها كانت مرحلة الصيد وجمع الطعام بشكل رئيسى ، وتلازمت هذه المرحلة مع (صورة المعرفة الأولية) ، حيث وجد الإنسان أول منهج من مناهج الفكر بالاعتماد على التجربة والخطأ ، فالانطلاق من الصفر أوجب على الإنسان الاعتماد فى اكتشافاته على المصادفة علماً بأن كل اكتشاف كان يكسبه من الخبرة ما يغزر به ، و يوسع من خلال ، أفق معارفه .

فبناء المعرفة الذى يتلازم مع هذه المرحلة كان بناء بدائياً و جامداً ، أما المرحلة الثانية فقد شهدت تطوراً فى شكل الحياة الاجتماعية ، حيث بدأ الإنسان يعتمد على الزراعة وعلى بعض أشكال الصناعة البدائية (الفخار ، البرونز، الحديد) . وقد تميزت هذه المرحلة بأنها كانت مرحلة الاختراعات ، فالحياة العلمية التى وجد الإنسان تدريجياً نفسه فى إطارها شهدت متطلبات جديدة منبثقة عن نمط الحياة الجماعية الجديدة باضطرار الإنسان إلى الاستجابة لهذه الضرورات . ومن هنا بدأ الإنسان فى

هذه المرحلة ، بالتفكير في موضوعات لا تقع بالضرورة تحت بصره أو سمعه، بل اندفع تجاه موضوعات تتخطى حدود بيئة الطبيعة ومعطياتها المباشرة انطلق في حينها الإنسان إلى ما وراء هذه الموضوعات، فأظهرت عنده أول أشكال الفكر الماروائي، وبناء المعرفة الذى تلازم مع هذه المرحلة كان بناءً متحركاً متنوعاً .

أما المرحلة الثالثة فهي نتيجة للمرحلة الثانية ، وتميزت هذه المرحلة بأنها مرحلة التخطيط والفكر المخطط ، وقد انعكس هذا التخطيط على عالم الاقتصاد و السياسة، فالاتجاهات العلمية و التزاعات التكنولوجية أدت إلى التخطيط الاجتماعى والهندسة الاجتماعية . وميزة هذه المرحلة الثالثة أنها تستند إلى مبدأ أساسى هو مبدأ التطور (لب الحياة و جوهرها) ، ولكن خلال هذه المرحلة برزت أيضاً عطورة الفكر السياسى الذى بدأ بين النظرية و التطبيق ، والذى غدا بذلك مصدراً هاماً من مصادر المعرفة مع بزوغ عصر الأيديولوجيات . وتلازم بناء المعرفة مع هذه المرحلة ، و هو بناء ديناميكى متغير متعدد الأبعاد⁽¹⁾ .

تأسيساً على ما سبق فإن القضية الأساسية للمعرفة عند ماهايم تقوم على أساسين

هما:

الأول: ويتمثل فى أن النظرية العقلية للمفكر تتشكل وفق مكانته ودوره وعلاقاته بالآخرين . وهذا التشكل ينعكس بالضرورة على تصوراتة السياسية ورؤيته الأيديولوجية.

الثانى : امكانية وجود مجتمع منظم يسوده السلام، وهذا ما جعله ينقد التصورات الكلاسيكية، ويقدم لنا تصورات جديدة أكثر تجانساً، تربط بين الأيديولوجيا واليوتوبيا.

أما توماس كون الذى يعتبر من أهم فلاسفة العلم المعاصرين، فقد اكتسب

(1) Mannheim, K.: Man and Society in Age of Reconstruction , Kegan Paul, London, 1942. P.96.

شهرته من كتابه "تركيب الثورات العلمية" الذي يعتبر علامة مهمة في إطار درس التاريخ العلمى وفلسفة العلوم فى الوقت نفسه .

يركز توماس كون على تصورين على درجة كبيرة من الأهمية وهما: تصوره للعلم السوى وتصوره للعلم الثورى. إذ أن " العلم فى رأى كون، فى مرحلة الاستقرار والثبات التى يطلق عليها كون مرحلة العلم السوى يكون نموذجاً متماسكاً متجانساً ، والعلماء يعملون فى أبحاثهم وفق التصورات الأساسية التى يأخذ بها النموذج ."² وهذه التصورات إنما تشكل الرؤية العامة التى يعمل العلماء من خلالها فى أبحاثهم ، كما أنها تشكل فى الوقت نفسه رؤيتهم للسياق العام للبحث المستقبلى .

لم يستخدم توماس كون مفهوم الأيديولوجيا بصورة مباشرة كما استخدمه كارل مالهيم ، فقد ركز توماس كون على مفهوم (النموذج). وقد ساهم كون باستخدامه هذا المفهوم ، وسبر غور دلالاته ومضامينه فى نقله نوعية بعيدة فى دراسة تاريخ العلم وتطوير أسس العلوم ونظرياتها وإثرائها ، وتوسيع نطاق مشكلاتها وإمكاناتها المعرفية .

ويعد كتابه " تركيب الثورات العلمية " مرجعاً متعدد المباحث لدراسة عملية إنتاج المعرفة العلمية وتحولها فى إطار ثقافى نفسى اجتماعى تاريخى حظى باهتمام الأوساط العلمية والفكرية ، وكان محور مناقشات مستفيضة فى مؤتمرات دولية علمية وفلسفية .

والمبحث الذى بين أيدينا - بالإضافة إلى مباحث تالية من هذه الدراسة - يهدف إلى إزالة الغموض عن فكر كون ومقارنة هذا الفكر بفكر كارل مالهيم . ومن هنا فقد خصصنا هذا المبحث لمناقشة مفهوم الأيديولوجيا، أى مفهوم النموذج لدى كون وعلاقته بالنسق المعرفى، ويقتضى ذلك فهم إلى النقاط الآتية : دور التاريخ

(2) توماس كون ، تركيب الثورات العلمية ، ترجمة الدكتور ماهر عبد القادر محمد ، ص 11.

عند كون ومكانته في تطور العلم من وجهة النظر الاستمولوجية. ثم التعرف على فكرة النموذج عند كون ومدى ارتباطها بمفهوم النسق المعرفي .

رابعاً : التاريخ عند كون و دوره في تطور العلم

يدعو كون إلى ضرورة الخروج من نفق النظرة الضيقة للتاريخ بوصفه مجرد حكايات وسير تتتابع عبر الزمان، تلك النظرة التي عكفت عليها المراجع الكلاسيكية والكتب الدراسية لفترات زمنية طويلة، والتي ساهمت دون أدنى شك في تكبيل البحث العلمي بقيود حقيقية ، وجعلت منه مجرد وعاء تراكمي للإسهامات والإضافات المتوالية. إن كتب النصوص التي يتحدث عنها كون ويسجل وصفه لها " يتعلم منها كل جيل علمي جديد كيف يمارس مهنته"¹ وأن هذه الكتب "قد ضللتنا"² ، وأن هدفها يتمثل في الاقناع والتعليم .

ويبدو الأمر كما لو أن أمام المؤرخ المعنى بالتطور العلمي مهمتين أساسيتين ، فمن ناحية يتعين عليه أن يحدد من هو الإنسان الذي اكتشف أو ابتكر الحقيقة العلمية أو النظرية أو القانون العلمي في عصر معين، وفي أي لحظة زمنية تسنى له هذا الاكتشاف أو الابتكار . ويتعين عليه من ناحية أخرى أن يصف ويوضح الأغلاط والخرافات والأساطير التي حالت دون سرعة تراكم مكونات موضوع العلم الحديث. وقد نحت غالبية البحوث هذا النحو والإنزال⁽³⁾ إلا أن هؤلاء المؤرخين - طبقاً لرؤية كون - قد اصطدموا بصعوبات عديدة أخذت تتزايد بصورة مطردة في السنوات الأخيرة . هذه الصعوبات أدت إلى الحيلولة دونهم و الوفاء بالمهام التي ينيطها بهم مفهوم التطور عن طريق التراكم.

وقد اكتشفوا - باعتبارهم مؤرخين للمراحل الزمنية لعملية النمو كميًا على

(1) المرجع السابق ، ص 411 .

(2) المرجع السابق ، ص 412 .

(1) المرجع السابق ، ص 421 .

نحو تراكمى - أن المزيد من البحث يجعل من الصعوبة بمكان الإجابة على أسئلة من قبيل: متى اكتشف الأكسجين ؟ ، ومن أول من تصور فكرة بقاء الطاقة ؟ . تلك الأسئلة التى يظن البعض أننا نخطئ حين نطرحها باعتبار أن العلم لم يبلغ بعد درجة معينة من التطور عن طريق تراكم الاكتشافات والاختراعات الفردية بحيث يمكن الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة .

بالإضافة إلى ذلك تواجه هؤلاء المؤرخين صعوبة بالغة وهم بصدد التمييز بين المركبات العامة (المكون العلمى) فى المشاهدات ومعتقدات الماضى وبين ما وصفه أسلافهم من قبل - وبصورة قاطعة - بأنه (خطأ) و (خرافة) ، إذ كلما وقفوا دراستهم للآراء القديمة كلما ازدادوا شعورا بأنها لم تكن أقل علمية ولا أكثر طواعية للطبيعة الإنسانية من الآراء السائدة اليوم . وأنه إذا كان لابد أن نصف تلك الآراء بالأساطير فإن هذا يعتبر جحودا بكون المناهج التى أفضت إلى هذه الأساطير والأسباب التى دعت إلى الإيمان بصدقها هى نفس المناهج والأسباب التى تقودنا الآن إلى المعرفة العلمية .

وعلى عكس ذلك ، إذا كان لزاما أن ندرجها ضمن مقولة العلم ، فإن العلم فى هذه الحالة يكون قد اشتمل على مجموعات من العقائد التى تتناقض مع الآراء والعقائد التى نؤمن بها اليوم .

والذى يفعله غالبية المؤرخين هو تبنى البديل الثانى ، وهم فى ذلك معذورون ، إذ أن النظريات السائدة لا تنتفى عنها صفة العلمية لكوننا نبذناها، بيد أن هذا الخيلو يجعل من العسير رؤية التطور العلمى فى صورة عملية متنامية تراكميا. وللأسف فإن البحث التاريخى الذى يكشف عن مدى الصعوبات التى تواجه تحديد الابتكارات والاكتشافات الفردية وفرزها هو نفسه الذى يثير فينا شكوكا عميقة فيما يختص بالعملية التراكمية التى قيل إنها جمعت هذه الإسهامات الفردية فى مركب واحد

لتؤلف معاً العلم⁽¹⁾ . وكانت المحصلة الطبيعية لهذه الشكوك أن انبلجت ثورة تتعلق بالمناهج التاريخية في دراسة العلم؛ حيث شرع مؤرخو العلم تدريجياً يثيرون أسئلة من نوع جديد، كما بدأوا في تتبع تطور العلوم عبر مسارات مختلفة ، وهي مسارات أقل ما توصف به أنها مسارات تراكمية . وبدلاً من السعى لبحث الإسهامات الدائمة لعلوم الأقدمين في سبيل التفوق الراهن، نراهم يحاولون بيان التكامل التاريخي والانسجام لذلك العلم مع العصر الذي نشأ فيه ، إذ نراهم على سبيل المثال لا الحصر لا يسألون عن علاقة آراء جاليليو بآراء العلم الحديث، بل عن العلاقة بين آرائه وآراء جماعته ، أى أساتذته ومعاصريه وخلفائه في العلم الذين جاءوا بعده مباشرة ، بالإضافة إلى أنهم يشددون على دراسة آراء تلك الجماعة وآراء جماعات أخرى مماثلة حسب وجهة نظر - مخالفة عادة لوجهة نظر العلم الحديثة - تسبغ على تلك الآراء أعلى قدر من التجانس الداخلي وأقصى قدر من التطابق مع الطبيعة، مما يؤدي حتماً إلى قصور التوجيهات المنهجية عن أن تضع وحدها نهاية موضوعية لكثير من المسائل العلمية .

إن هذا السياق يفرض علينا أن نناقش التصورات المختلفة الداخلة في فكرة النموذج التي يركز عليها توماس كون. في هذا الصدد يذهب الدكتور ماهر عبد القادر إلى بيان المعاني المتعددة التي يمكن النظر من خلالها إلى فكرة النموذج والتي يحصرها في الجوانب الآتية⁽²⁾ :

1- أن توماس كون يربط مباشرة بين فكرة النموذج والاعتقاد ، انطلاقاً من رأى كون القائل بأنه لا يمكن لأى جماعة من العلماء أن تمارس عملها العلمي بدون أن تكون لديها مجموعة معينة من الاعتقادات . وهذه

(1) المرجع السابق، ص ص 41-42 .

(2) د. ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم : المشكلات المعرفية ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 2000، ص ص 77-792 .

الاعتقادات تمثل بالتالى صميم جوهر الأيديولوجيا ، ذلك لأن العلماء يضعون فى اعتبارهم أفكار النموذج المسبقة ، كما أن اعتقاد العلماء فى نظريات وآراء معينة يوجه بالتالى نشاطهم الفكرى والعلمى.

2- أن توماس كون يربط بصورة مباشرة بين فكرة النموذج والأسطورة ، وذلك فى إطار نظريته للنظريات العلمية التقليدية التى تزخر بالآراء والأفكار التى انطلقت أصلا من اعتقادات تعبر عن رؤية أيديولوجية.

3- ويبدو الدور الفاعل للنموذج من خلال العلاقة بينه وبين التأملات الميتافيزيقية الناجحة ، وهذه المسألة لا بد وأن تستوقفنا قليلا . إذ أن توماس كون يؤكد أنه لكى نقبل " نموذجا معيناً فلا بد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها"⁽²⁾ ومعنى هذا أن قبول النموذج يأتى من خلال النظر فى الآراء الأخرى المطروحة والتى قد تشكل رؤية بديلة . وفى النص السابق إذا وضعنا بدلا من كلمة (النموذج) كلمة (الأيديولوجيا) فإن النص سوف يصبح كما يلى "لكى نقبل أيديولوجيا معينة فلا بد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها"، وهذا يدعم الرأى بأنه كما أن النماذج العلمية تتنافس فإن الأيديولوجيات تتنافس أيضا.

4- ومن المنطوق بأن النموذج رؤية ، فإن هذه الرؤية تعتبر بمثابة المبدأ المنظم الذى يحكم عملية الإدراك بأسرها، وبصورة علمية. ويترتب على هذا أن النموذج يحدد لنا مجال الخبرة وأبعادها، ومن ثم يكون قد حدد لنا طريقة النظر والممارسة معا. وتأسيسا على هذا التصور فإننا حين نرى الأشياء فى العلم الخارجى " انما نراها وفق رغباتنا وأعتقاداتنا"⁽¹⁾. وهنا تبدو الرابطة

(2) المرجع السابق ، ص 781 .

(1) المرجع السابق ، ص 792 .

الواضحة تماماً بين الأيديولوجيا واليوتوبيا عند توماس كون ، ذلك أنه كما سبق أن أشرنا فإن الرغبات تعبر عن ما يتمناه المرء ، وهذا التمني ببساطة يشير إلى اليوتوبيا . أما الاعتقادات فإنها تعبر عن الرؤى والنظريات ، إنها الأيديولوجيا بأجل معانيها.

خامساً: فكرة النموذج وارتباطها بالنسق المعرفي

يمكن القول اذن أن فكرة النموذج Paradigm تعتبر لب نظرية كون. وبالرغم من أن النموذج لدى كون قد اتخذ أكثر من معنى إلا أنه حددته بصورة أقرب للدقة حينما قرر بأن النموذج عبارة عن تلك النظريات المعتمدة كنموذج لدى مجتمع من الباحثين في عصر بذاته ، علاوة على طرق البحث المميزة لتحديد المشكلات العلمية وحلها، وأساليب فهم الوقائع التجريبية . والنقطة الأساسية التي يركز عليها كون في هذا السياق هي الطبيعة الجمعية للعلم التي تشير بالضرورة إلى كمون التصور الأيديولوجي في النموذج، إذ طبقاً لرؤية كون فإن العالم الفرد لا يمكن اعتباره ذاتاً كافياً للنشاط العلمي .

كذلك يرى كون أنه ليس هناك نقلات منطقية بين النماذج المنفصلة، ومن ثم فهو يشبهها بعوامل مختلفة يعيش فيها الباحثون . ويذهب كون إلى أن النماذج الإرشادية غير قياسية ، حيث ثمة قطعية بين المفاهيم الأساسية المختلفة في العلم، وعلى هذا الأساس فإن حركة العلم ، أو نقل النظريات العلمية أو النماذج الجديدة ليست نتيجة منطقية ولا تجريبية للنظريات السابقة عليها انطلاقاً من كونها لا قياسية وحقائقها نسبية . ويضيف كون أنه في كل حقبة علمية أو مع كل ثورة علمية تكون الغلبة لنموذج بعينه أي لأيديولوجيا محددة ، وأن النماذج في تاريخ العلم الواحد تختلف عن بعضها البعض اختلافاً أساسياً وتحل محل بعضها البعض على مدى مسار

التطور التاريخي للمعرفة.⁽¹⁾

ويرفض كون رأى الوضعية المنطقية في اعتبار بنية النظريات العلمية نسقا من العلاقات الشكلية الخالصة لأبنية لغوية ، حيث يرى أن نسق النظرية غارق أو منغمس في مخططات معرفية، أى ايديولوجيات محددة ذات رؤى هادفة تحدد كلا من طابع كل تطور جديد للنظرية ومساراته ، وكذا أسلوب تحديد التجارب تفسيرها.

ويبدو لأول وهلة أن كون هنا متأثر بفكر وفلسفة دورف الذى استخلص بالاشتراك مع إدوارد ساير - عبر دراستهما للغات - مجموعة من القوانين على أساس عرقى وانتهيا إلى ما يعرف باسم فرض النسبية اللغوية .

وحسب هذا الفرض فإن الوعى بالعالم الذى ندركه ونفسره قائم لا شعوريا على أساس معايير لغوية محددة ، ونحن نحلل أو نجزئ الواقع إلى عناصر وفقا لقواعد تصنيفية - وهى قواعد مجسدة في وحدات قاموسية ؛ أى مفردات اللغة - ووفقا للأبنية النحوية الأصلية في اللغة موضوع البحث .

وبما أنه لا توجد لغتان متماثلتان فإنه يمكن القول إن المجتمعات المختلفة موجودة في عوالم مختلفة ، إذ أننا نحلل الطبيعة وفق خطوط حددتها لنا لغاتنا الوطنية، وهو ما يعنى أساسا أن تنظيمها يتم على أساس أنساق اللغة الموجودة في الأذهان. وهكذا ندخل في مبدأ جديد من النسبية يقضى بأن جميع المشاهدين لا يسترشدون بنفس الدلائل أو الشواهد الفيزيائية وصولا إلى نفس صورة الكون ما لم تكن خلفياتهم اللغوية متماثلة، وحسب فرض النسبية اللغوية فإن الصور اللغوية المختلفة عن العالم يمكن أن تصنع أبنية فتوية مختلفة ، ومن ثم تؤثر على معايير التفكير ، كما تؤثر بالواسطة على سلوك مجتمع معين .

(1) توماس كون ، بنية الثورات العلمية ترجمة شوقي جلال ، ص ص 263 - 285 .

سادساً : العلاقة بين الثورات العلمية والنماذج والتقدم⁽¹⁾

يعنى كون الثورات العلمية سلسلة الأحداث التطورية غير التراكمية التى ييسل فيها نموذج قديم كلياً أو جزئياً بنموذج جديد متعارض معه .

وبالرغم من أن الثورة اصطلاح سياسى يستخدم للدلالة على تغيير الأوضاع السياسية ، وإحلال نظام سياسى محل آخر عندما يتزايد الإحساس من قبل فئة معينة بعدم أهلية النظام القائم للبقاء ، فإن كون ينقله إلى المجال المعرفى انطلاقاً من أن الثورات العلمية - شأنها شأن الثورات السياسية - تستهل بتزايد الإحساس من قبل فئة معينة (من المجتمع العلمى) بأن أحد النماذج القائمة قد يكف عن أداء دوره بصورة كافية فى مجال اكتشاف جانب من الطبيعة سبق أن وجه البحوث الخاصة به هذا النموذج ذاته . إلا أن كون يعود ويتساءل : هل حضور نموذج جديد يعنى فناء النموذج القديم وإهماله ؟. أو بمعنى آخر هل هناك أسباب أصلية توضح السبب فى أن استيعاب ظاهرة من نوع جديد أو نظرية علمية جديدة يستلزم بالضرورة نبذ مثلتها القديمة ؟.

وفى الحقيقة يرى كون أن ظاهرة جديدة يمكن أن تظهر دون أن تؤثر تأثيراً هداماً على أى قطاع من قطاعات الممارسة العلمية السابقة عليها ، ومن ثم فإن ظهور نظرية جديدة بها يستلزم بالضرورة أن تدخل فى صراع مع أى نظرية أخرى سابقة عليها ، إذ قد تكون قاصرة فقط على معالجة ظواهر غير معروفة من قبل ، مثلما تعالج نظرية الكم - وأن لم تكن تقتصر على ذلك بخاصة - الظواهر دون الذرية التى لم تكن معروفة قبل القرن العشرين ، أو قد تكون النظرية الجديدة مجرد نظرية أرقى مستوى من تلك النظريات المعروفة لنا قبل ذلك ، وأنها تربط فى رباط واحد مجموعة كاملة من النظريات الأدنى مستوى دون أن تغير موضوعياً أياً منها . ومثال ذلك

⁽¹⁾ المرجع السابق ، ص 155 - 158.

نظرية بقاء الطاقة التي تقدم اليوم هذا النوع من الرابطة بين الديناميكا والكيمياء والكهرباء والبصريات والنظرية الحرارية وغيرها . ولا تزال - وفقاً لرؤية كون - هناك علاقات متساوية يمكن تصورها تربط بين النظريات القديمة والجديدة ، ويمكن أن تتخذ أيّاً منها أو جميعها مثلاً للعملية التاريخية التي تطور خلالها العلم، وإذا كان الأمر كذلك فإن التطور العلمي سيكون تراكمياً في جوهره. و ثمة أنواع جديدة من الظواهر ستكشف عن نظام في جانب من جوانب الطبيعة لم يسبق أن تبيّنه أحد من قبل ، على أساس أنه في سياق تطور العلم تحل المعرفة الجديدة محل الجهل أكثر مما تحل محل معرفة من نوع آخر مغاير أو مناقض .

ويذهب كون إلى أنه بالرغم من أنه بالإمكان دائماً النظر إلى أى نظرية قديمة باعتبارها حالة خاصة للنظرية الحديثة التي خلفتها ، إلا أنها لا بد وأن تتحول في اتجاه الوفاء بهذا الغرض . والسبيل الوحيد إلى هذا التحول هو الإفادة بمزايا النظرية الاسترجاعية للأحداث، أى الالتزام بالتوجيه الواضح والمحدد للنظرية الأحداث. وعلاوة على هذا، فإنه حتى مع افتراض أن ذلك التحول وسيلة مشروعة لاستخدامه في تأويل النظرية الأقدم، فإن النتيجة اللازمة على تطبيقه هي تقييد النظرية للغاية، بحيث لا يمكنها إلا أن تكرر ما كان معروفاً من قبل ، ونظراً لما تتسم به عملية التكرار هذه من اقتصاد فإن لها نفعها ، ومع ذلك فهي غير كافية لتوجيه البحث، ومع كل ذلك لا ينكر كون حقيقة وجود فوارق بينية بين كل نموذج وآخر، وأبرزها أن النماذج المتعاقبة تحكى لنا أشياء مختلفة عن سكان العالم و سلوكهم، وأنها تختلف فيما بينها بشأن مسائل مثل وجود جزئيات دون الذرة ومادية الضوء وبقاء الحرارة أو الطاقة . كذلك فإن النماذج تختلف من حيث كونها ليست موجهة فقط إلى الطبيعة ، بل موجهة أيضاً في اتجاه عكسي إلى العلم الذي أنتجها ، وإنما مصدر مناهج البحث وميدان المشكلات موضوع البحث ومصدر معايير التي تقبلها أى جماعة علمية ناضجة في فترة زمنية بعينها. ونتاجاً لذلك فإن تلقى نموذج جديد

غالبا ما يستلزم إعادة تحديد العلم المطابق له ، ذلك أن بعض المشكلات القديمة قد تحال إلى علم آخر، أو يعلن أنها (غير علمية) البتة. كما أن مشكلات أخرى كانت غير موجودة أو كانت تعتبر مشكلات مبتذلة في السابق يمكن أن تصبح نموذجا جديدا للطراز البدائي أو البراعم الأولية لإنجاز علمي هام .

من هنا كان التهميش شبه المتعمد للثورات العلمية القديمة، وتسليط الاهتمام والضوء على النماذج الجديدة، وهو التهميش الذي يجد أصوله في الركون إلى الكتب الدراسية أو ما يعادها حيث تبدأ هذه الكتب عادة بواد إحساس الباحث العلمي بتاريخ مبحثه ثم تشرع في تقديم بديل عما أسقطته . ومن عيوب هذه الكتب المدرسية أنها تشتمل فقط على عجالة سريعة وضئيلة عن التاريخ سواء في صورة فصل تعرضه بمثابة مدخل أو في صورة ما يحدث غالبا من إشارات مختصرة ومتناثرة إلى الأعلام البارزين في عصر سابق ، وتعتبر هذه الإشارات هي المدخل لكل من الطلاب و الباحثين المحترفين للإحساس بأنهم مشاركون في تراث تاريخي طويل الأمد ، إلا أن التراث المستمد من الكتب المدرسية ، والذي يستشعر الباحثون العلميون من خلاله أنهم مشاركون فيه هو شئ لم يوجد أبدا في واقع الأمر، فالكتب المدرسية -ولأسباب واضحة وعملية أساسا - لا تشير إلا إلى ذلك الجزء من جهود علماء الماضي الذي يمكن النظر إليه باعتباره إسهاما لعرض وبيان وحل مشاكل النموذج الذي تقوم عليه هذه الكتب الدراسية، وتعرض الكتب علماء العصور السابقة في صورة يغلب عليها الطابع الانتقائي حيناً، والتشويه حيناً آخر، حيث يبدو وكأنهم عكفوا على دراسة وبحث نفس المجموعة من المشكلات الثابتة وانطلاقا من الالتزام بمجموعة واحدة ثابتة من القوانين التي توصف بالعلمية في نظر آخر ثورة في مجال النظرية ومناهج البحث العلمية .

ويخلص كون من تحليله إلى أن الثورة بمفهومها العلمي هي المفتاح السحري للتقدم، ولولا الثورات العلمية المتعاقبة لظلت البشرية ترضخ في ظلمات الخرافات و

الأساطير، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه فى هذا السياق هو : كيف يمكن توظيف الثورة كأداة للتقدم ؟ يكمن الحل عند كون فى ضرورة تبني الدفاع عن صورة جديدة قوامها التمييز بين مرحلتين، أولهما هى مرحلة العلم السوى ، وتركز بالأساس على الإجماع والتقليد، حيث يتطور العلم داخل إطار حاكم ، هو النموذج ، وقوامه شبكة محكمة من الالتزامات المفاهيمية والنظرية والمنهجية . وثانيتهما مرحلة الثورة العلمية حيث يتم إبدال النموذج بأخر جديد تتغير معه صورة الوقائع ومعايير القبول والرفض . وفى هذا السياق يؤكد كون حقيقة بالغة الأهمية ، وهى أن المفاهيم النظرية متضمنة فى عملية المشاهدة ذاتها، وتحدد طبيعتها ونتائجها .

إذن القضية الأساسية للمعرفة عند توماس كون تقوم على أساسين هما :

الأول : إن النموذج هو الذى يحدد الرؤية الأيديولوجية للجماعة العلمية ، ومن ثم فهو يعبر عن الأطار الفكرى العام لتصورات المجتمع العلمى .

الثانى : أن الرؤية الأيديولوجية التى يفرضها النموذج تحدد معالم التمييز بين العلم السوى والعلم الثورى: العلم السوى وفق رأى كون أيديولوجى ، والعلم الثورى يفتقر إلى الأيديولوجيا ، أو لم تتحدد أيديولوجيته بعد .

ويستخلص من تحليل فكرة كون على النحو السابق مجموعة من السمات التى وجد أنها تنسحب على النموذج ، وهذه السمات هى⁽¹⁾:

1- أن من طبيعة النموذج باعتباره أيديولوجيا ، سيطرته الاحتكارية على تفكير العالم، ومن ثم على رؤيته العلمية. ولذا فانه باعتباره أيديولوجيا ورؤية معينة لا يقبل وجود أيديولوجيا أخرى منافسة.

2- أن العالم اذا تخلى لبعض الوقت عن اعتقاده وإيمانه بالنموذج الذى يعمل وفقه له وبدأ يفكر فى الخروج عليه، فان النموذج فى هذه الحالة يفقد طابعه

(1) د. ماهر عبد القادر محمد على ، استراتيجيات الفكر العلمى، دار العلوم العربية ، بيروت ، ط1 ، 1986 ، ص 76.

الاحتكاري المسيطر كأيدولوجيا.

3- أن التحول من نموذج إلى آخر يعني التحول من علم سوى إلى علم سوى
آخر، وهذا بدوره يعني التحول من ايدولوجيا إلى أخرى. إذ أن العلم السوى في
المرحلة الأولى يعبر عما هو معتقد على حين أن العلم السوى بعد الثورة العلمية
قبل أن يولد يعتبر يوتوبيا.

تعقيب :

تناولنا على امتداد هذا الفصل مناقشة أساسيات وقضايا النسق المعرفي عند مالهائم وكون . وجاءت نظرتنا فيما يتعلق بموقف مالهائم مستمدة بصورة أساسية من كتابه "الأيدولوجيا واليوتوبيا" الذى يعتبر فريداً في بابه وتصوراتيه ، وفي استقلاله التام عن الإطار الماركسى. على حين أننا تناولنا نظرة توماس كون من خلال كتابه "تركيب الثورات العلمية" من حيث أن كون يجرى تفعيلاً لأفكار الأيدولوجيا واليوتوبيا من خلال فكرة النموذج .

وقد تطلب هذا التصور أن نتناول موقف الفلاسفة والمفكرين من المعرفة عبر التاريخ ، ومدى تأثير تصوراتهم في هذا الصدد في المواقف المختلفة من الأيدولوجيا واليوتوبيا فيما بعد . وقد عرض هذا التناول بصورة تاريخية تحليلية لأفكار أفلاطون وأرسطو والفلاسفة المحدثين . وبين هذا التتبع أن مفهوم المعرفة في نهاية العصر الحديث وبداية التاريخ المعاصر تعرض لحديثين مهمين قلبا الأمور رأساً على عقب وهما، ظهور نظرية النسبية لأينشتاين واكتشاف ماكس بلانك للأجسام المتناهية الصغر.

وعلى مستوى آخر ظهرت النزعات التحليلية عند برتراند رسل وفتجنشتاين لتفتت الكل معرفياً وتتناول العناصر أو الأجزاء الأولية .

إن هذا المستوى من التتبع فرض علينا أيضاً أن نتناول المعرفة في إطار العلوم الاجتماعية ، وارتباط المعرفة بالبنية الاجتماعية والمؤثرات الفيزيائية والبيولوجية الثابتة وهو ما يميز المعرفة ويضعها في إطار دينامية إنسانية . وانتقل التحليل من هذا المستوى لتتبع المستوى الفيزيائى .

وعلى أساس تناول الأفكار تحليلياً وتاريخياً حدد كارل مالهائم قضية المعرفة الأساسية في جانبين : أولهما أن النظرية العقلية للمفكر تتشكل وفق مكانته ودوره

وعلاقاته بالآخرين . وثانيهما ما تكشف عنه التحليلات من امكانية وجود مجتمع منظم يسوده السلام .

أما موقف توماس كون في تركيب الثورات العلمية فقد أشرنا إلى اكتشافه من خلال التاريخ وتأثيره في تطور العلم ، وأهمية فكرة النموذج وارتباطها بالنسق المعرفي، والعلاقة بين الثورات العلمية والنماذج وفكرة التقدم. وقد أثبت هذا التبع أن المعرفة عند توماس كون تستند إلى أن النموذج هو الذى يحدد الرؤية الأيديولوجيا للجماعة. وأن الرؤية التي يفرضها النموذج تحدد معالم التمييز بين العلم السوى والعلم الثورى.

الفصل الخامس

الأيدولوجيا وعلاقتها بالنسق المعرفي

لدي مانهائم وتوماس كون

المحتويات :

مقدمة

أولاً : مشكلة الأيديولوجيا عند ما فهم

1- الأيديولوجيا الخاصة أو الجزئية .

2- الأيديولوجيا العامة أو الكلية

ثانياً : الأيديولوجيا والتطور التاريخي عند ما فهم

ثالثاً : من النظرة الأيديولوجية إلى علم اجتماع المعرفة

رابعاً : الواقع السياسى والتحليل الأيديولوجى والمعرفى .

خامساً: توظيف المعرفة عند ما فهم .

مقدمة:

إذا كان كارل مانهام يعد أحد الرواد المؤسسين مع ماكس شيللر لموقف معرفي، ومن ثم لعلم اجتماع المعرفة، لأفهما معا "بذلا أول جهد منظم لتطوير علم اجتماع المعرفة كفرع علمي متخصص"⁽¹⁾. فإنه من خلال القراءة المتعمقة لفكر مانهام يتضح بجلاء تأثيره بأربعة مذاهب فلسفية رئيسية هي: الكانطية الجديدة والماركسية والفينومينولوجية، وأخيرا علم النفس الجشطالتي.

وعلى خلاف الكتاب والمفكرين الذين ارتأوا أن الحضارة الغربية قد أوشكت على الفناء، قام مانهام بدحض تلك الفكرة عبر سبره غور التيارات الاجتماعية ومكافحة الانقلابات والتغيرات الاجتماعية.

لذا فإننا سوف نتناول بالتحليل مفهوم الأيديولوجيا لدى مانهام، وعلاقته بالأساس المعرفي، أو ما يمكن أن نطلق عليه النسق المعرفي، وذلك من خلال تحليل علاقة مفهوم الأيديولوجيا بالتطور التاريخي عند مانهام ذلك لأن المعرفة يجب أن تنتظم في نسق، كما يجب أيضا أن تكشف عن البناءات المختلفة لأجزاء النسق. وهذا يشكل - بطبيعة الحال - نقطة أساسية في إطار التنظيم النسقي للمعرفة، لأن العلاقات بين الأجزاء سوف تحدد طبيعة الكل. وكذلك نظرة مانهام الى الواقع السياسي وعلاقته بالتحليل الإيديولوجي، حتى يمكن الوقوف على بنية النسق المعرفي عنده.

(1) د. السيد عبد العاطي السيد، علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، 1998، ص 52.

أولا : مشكلة الأيديولوجيا عند مائيم

بداية لا ينكر مائيم أن الماركسية قد أسهمت إسهاما ملموسا في الكشف عما أسماه مشكلة الأيديولوجيا ووضعها في صيغتها الأصلية ، إلا أنه يحيل ظهورها من الناحية التاريخية إلى ما قبل ماركس بكثير . وينطلق مائيم في تحليله مفهوم الأيديولوجيا كمشكلة من كونها تشير إلى معنيين متميزين :

1- الأيديولوجيا الخاصة أو الجزئية :

يذكر مائيم المعنى الخاص لمفهوم الأيديولوجيا عندما يشير الاصطلاح إلى ما يغمر قلوبنا من شكوك وريب، وما يعتور أنفسنا من تردد عن الآراء والتصورات والأفكار التي يتقدم لها المعارضون لنا، تلك الآراء والأفكار والتصورات التي تعد في تقدير مائيم بمثابة أقنعة شعورية واعية تحجب الطبيعة الحقيقية للوضعية الاجتماعية، لأن المعرفة الحقيقية بتلك الوضعية لا تتفق ومصالح المعارضين ، ومن ثم تتراوح هذه التشوهات والتحريضات والتزييفات في مدى عريض واسع يبدأ من الأكاذيب الشعورية الواعية إلى الأكاذيب نصف الشعورية والأقنعة غير الواعية ، ومن المحلولات المخمئة تخميننا جيدا ، إلى الاحتيال على الآخرين وإيقاعهم في هوة الخداع الذاتي .

2- الأيديولوجيا العامة أو الكلية :

يشير هذا المفهوم إلى الطريقة العامة للتفكير لكل المجتمع، أو لفترة تاريخية خاصة، تلك الطريقة التي لا يستطيع الإنسان الهروب منها إلا إذا هاجر إلى ثقافة أخرى، حيث يجد أيديولوجيا كلية مختلفة .

ويتجلى الطابع المميز للمفهوم الخاص عندما نقارن بينه وبين المفهوم الكلي الذي هو أكثر منه شمولا واتساعا ، في كون الأخير أيديولوجيا عصر أو جماعة تاريخية محددة، ولتكن طبقة اجتماعية مثلا، حيث تتجلى لنا مميزات البنية الكلية في ذلك

العصر ، أو عند تلك الجماعة . ويبدو العنصر المشترك في هذين المفهومين غير مكون في الحقيقة ، وغير معتمد على ما يقوله المعارض للتوصل إلى معرفة المعنى الحقيقي الواقعي وأهدافه وأغراضه.

ومن ثم فإن الأيديولوجيات تنقسم إلى قسمين: أيديولوجيا جزئية، وأيديولوجيا كلية، "أما الأولى فتقتصر على الجوانب السيكولوجية البحتة حين تركز على تصورات أو مواقف تثير الشكوك من ناحية الخصوم أو أصحاب التصورية المضادة."⁽¹⁾ وهنأفان الأيديولوجيات الجزئية تشير إلى قطاع خاص من الفكر، وليس للفكر كله أو الواقع التصوري بأسره. على حين أن الأيديولوجيا الكلية إنما يتسع مداها ليشمل كل التصورات والتيارات الفكرية السائدة في أى عصر من العصور التاريخية .

ويذهب ماهايم إلى أن كلا المفهومين -الكلى والجزئى- يرتدان إلى الذات، سواء كانت تلك الذات فردا أو فئة اجتماعية ، ويسيران منطلقين لمعرفة ما يقال ويشاع باتباع منهج البحث غير المباشر، لتحليل الظروف الاجتماعية التى تحيط بالفرد والفئة الاجتماعية، وهذا يعنى فى أحد أهم محدداته أن تلك الآراء والتصریحات والظروف وأنساق الأفكار لا تؤخذ على أساس قيمتها الظاهرة البادية للعيان، بل تفسر على ضوء الوضعية الاجتماعية للفرد أو الفئة الاجتماعية ، تلك الوضعية التى تنعكس فى صورة ما يصدر عن الفرد والفئة من آراء وأفكار. وبناء على ذلك ، فإن المفهومين (الخاص و الكلى) للأيديولوجيا يجعلان الآراء والأفكار مجرد وظيفة يقوم بها الفرد للاحتفاظ بمركزه فى المحيط الاجتماعى⁽²⁾ .

ولكن من وجهة النظر المعرفية فإنه بالرغم من وجود عوامل مشتركة بين

(1) د. قهارى إسماعيل ، علم الاجتماع والأيديولوجيات ، المكتب المصرى الحديث ، الإسكندرية، 1979 ، ص 22 .

(2) كارل ماهايم ، الأيديولوجيا والطوبائية ، ص ص 127 - 128 .

التصورين، إلا أن مانهام يرى ثمة فوارق بينة لا يمكن إنكارها وهذه الفوارق أهمها⁽³⁾:

(أ) أنه في الوقت الذي يشير فيه مفهوم الأيديولوجيا الخاص إلى قسم من الأقوال التي يطلقها المعارض بوصفها أيديولوجيات، وتكون هذه الإشارة بالرجوع إلى محتوياتها ومضامينها الأساسية، فإن المفهوم الكلي يضع علامة استفهام كبرى أمام وجهة نظر المعارض الشاملة، ويحاول أن يتعرف على تلك المفاهيم بوصفها نتاجا للحياة الجماعية التي يسهم بها الفرد.

(ب) يضع المفهوم الخاص بالأيديولوجيا في تحليل الآراء والأفكار على مستوى نفسه مجرد، غير أنه لا بد من الافتراض بأن الطريقتين المتعارضتين يسهمان في معايير مشتركة للتثبت من صحة ما يقال، فعلى افتراض أن أحد المعارضين يكذب، فلا بد أيضا من افتراض إمكانية دحض تلك الأكاذيب، وقطع دابر مصادر الكذب والخطأ بالرجوع إلى المعايير المقبولة للتثبت الموضوعي المشترك بين الفريقين. وكذلك فإنه لا يتم تجاوز الشك بكون المعارض ضحية أيديولوجية، إلى الحد الذي يستثنيه من الحوار والجدل على أساس إطار نظري مشترك⁽¹⁾. ويبرهن مانهام على ذلك الطرح بأننا عندما نعزو لفترة تاريخية واحدة عالما عقليا واحدا، ولأنفسنا عالما آخر، أو إذا كانت طبقة اجتماعية مقررّة تاريخيا تفكر في مقولات غير مقولاتنا، فإننا لا نرجع إلى أمثلة وحالات منعزلة لمضمون الفكر، وإنما إلى أنساق الفكر المختلفة اختلافًا أساسيًا، وإلى أساليب الخبرة والتفسير المتباينة تباينًا كبيرًا. ولذا حتى يتم الوصول إلى المستوى النظري أو العقلي يجب أن يتم الاهتمام بالشكل جنبًا إلى جنب مع الاهتمام بالمضمون، بل وأبعد من ذلك، فإنه حتى الإطار العقلي الخاص بالمفاهيم ما هو إلا

(3) المرجع السابق، ص 128.

وأيضًا:

Barbara, Good win, Using Political Idea, New York, John Wiley & sons. 1982. pp. 21- 25.

(1) كارل مانهام، المرجع السابق، ص ص 128-129.

وظيفة لوضعية اجتماعية معينة يعيشها الأفراد⁽²⁾.

وهكذا يقرر مالهيم أن هذين الأسلوبين هما أسلوبا تحليل الآراء والأفكار بوصفها وظائف تعبر عن الوضعية الاجتماعية التي يعيشها الأفراد والفئات، يعمل الأول على المستوى النفسي، بينما يعمل الثاني على المستوى العقلي. لأن الأيديولوجيا الكلية في إطار هذا التصور "تقوم على أسس منطقية وعقلية استنادا إلى ما يميز اتجاهات التفكير الكلي السائدة في روح العصر"⁽¹⁾

(ج) أن المفهوم الخاص للأيديولوجيا يعمل بالتطابق مع سيكولوجية المصالح، أما المفهوم الكلي فإنه يحلل تحليلاً وظيفياً شكلياً دون الرجوع إلى الحوافز، فيقتصر نفسه على وصف موضوعي للفروق البنائية الموجودة بين العقلية التي تعمل في تراكيب اجتماعية مختلفة. بمعنى أن المفهوم الأول يفترض أن المصلحة أو النفعية هي السبب لكذب معين أو خداع خاص، في حين أن المفهوم الثاني يفترض سلفاً وبكل بساطة وجود تطابق بين وضعية اجتماعية معينة ورؤية معينة، أو وجهة نظر، وفي مثل هذه الحالة يصبح تحليل مجموعات المصالح أمراً ضرورياً لتمييز الوضعية الكلية، وهكذا يحل التطابق بين الوضعية التي يراد معرفتها وأشكال المعرفة محل سيكولوجية المصالح⁽²⁾.

ولما كان المفهوم الخاص لا ينطلق في الواقع من المستوى النفسي فإن نقطة الاستناد في مثل هذه الأنواع من التحليل ترجع إلى الفرد دائماً، حتى ولو كان الاهتمام ينصب على الفئة الاجتماعية لسبب أساسي، وهو كون الأفراد المكونين للفئة الاجتماعية يخضعون لاستجابات مباشرة ومتماثلة لنفس الوضعية، ونتيجة لذلك، فهم عرضة لنفس الأوهام. أما حينما يتم استخدام المفهوم الكلي

(2) المرجع السابق.

(1) د. قباري إسماعيل، علم الاجتماع والأيديولوجيات، ص 23.

(2) كارل مالهيم، المرجع السابق، ص 130.

للأيدولوجيا، فإن الضوء يجب أن يسلط على إعادة بناء الرؤى و التطلعات لفئة اجتماعية ، وليس الأفراد بوصف كل واحد منهم وحدة واضحة بادية للعيان⁽³⁾ .

وفي هذا السياق يبدى مفاهيم تحفظا جوهريا مفاده أنه بالرغم من أن المظهر النفسي -الجماعي قد يبحث في مشاكل التحليل الأيدولوجي الكلى إلا أنه لا يجيب عن قضاياها بدقة تامة، والحل الذى يضعه مفاهيم للخروج من تلك الورطة هو كيفية معرفة شئ واحد هو: إلى أى مدى تتأثر مواقف وأحكامى الخلقية ، وإلى أى درجة تتغير بحقيقة التعايش مع كائنات بشرية أخرى. ولابد من معرفة المضامين أو المحتويات النظرية المجردة لأسلوبى فى التفكير، تلك المضامين التى تشبع المضامين النظرية لـدى أعضاء الفئة الاجتماعية أو الطبقة الاجتماعية .

وينتج عن هذا أن مفاهيم ينظر للفرد على أنه يحمل ايدولوجيا معينة اذا كان موجهها نحو بناء مضامين معزولة أكثر من توجهه نحو البناء الكلى للفكر. وعندما يتم استخدام المفهوم الكلى للأيدولوجيا تأتى محاولة إعادة بناء الرؤى والتطلعات للفئة الاجتماعية وليس للأفراد. إذ أن البناء الفكرى " يتألف من مجموع التصورات والآراء والظروف المنبثقة عن نسق الأفكار والقيم الاجتماعية⁽¹⁾ .

وتشير بعض الدراسات العربية الحديثة إلى أن كارل مفاهيم، وهو بصدد دراسة ظاهرة الأيدولوجيا ميز بين المفهومين أو التصورات الخاصة Particular والعامة General للأيدولوجيا، من منطلق أن المفهوم أو التصور الخاص فى رأى مفاهيم يشير إلى الأيدولوجيا على أنها تكون شريحة أو قطاعا فقط من الفكر المعارض أو المناوئ ، وهذا ما يميزه عن التصور أو المفهوم الشمولى للأيدولوجيا الذى ينظر إليه على أنه يشكل الفكر المعارض برمته (مفهوم الوعى الزائف عند ماركس). أما التصور أو

(3) ياكوب بياربون ، ماهية الأيدولوجيا ، ترجمة أسعد رزق ، الدار العلمية ، بيروت ، 1971 ، ص ص 35-37.

(1) د. قبارى إسماعيل ، علم الاجتماع الجماهيرى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1984 ، ص 3083 .

المفهوم العام للأيديولوجيا فإنه يشير ، ليس فقط إلى تمييز الفكر المعارض ، بل وتمييز فكر الفرد ذاته .

وانطلاقاً من التمييز السابق ، وبيان القاعدة الإستيمولوجية لمستويات التصور الثلاثية الأبعاد يتبين أن مانهام حاول "أن يوسع من نطاق نظرية الأيديولوجيا، ومن ثم حاول أن يجرد مشكلتها المحورية من سياق الاستخدام السياسي، وأن يعالجها كما لو كانت مشكلة"⁽¹⁾

ثانياً : الأيديولوجيا والتطور التاريخي عند مانهام

ينطلق مانهام في تحليله التاريخي لمفهوم الأيديولوجيا من الإقرار بحقيقة عدم وجود دراسة تاريخية مفصلة عن تطور مفهوم الأيديولوجي إلا وتأخذ بالاعتبار التاريخ الاجتماعي للاختلافات الكثيرة الموجودة في معناه ، وأن المعنيين - المعنى الخاص والمعنى الكلي - الخاصين باصطلاح الأيديولوجيا يمثلان تيارين متميزين للتطور التاريخي ، إلا أن الملاحظة الأساسية التي يبيدها مانهام هي أن معظم الدراسات الخاصة بالأيديولوجيا المبنية على الخلفية التاريخية لا تصل إلى مستوى التحليل العلمي ، وإنما تكتفى بالأمثلة والقرائن التاريخية⁽²⁾ . أو حتى أكثر الخصائص عمومية، في هذا السياق استشهد مانهام بإسهامات نخبة من العلماء أمثال ماكس فيبر وجورج لوكاش .

ويذهب مانهام إلى إمكانية اعتبار عدم الثقة والشك الذي يبيده الناس إزاء ما يقوله المعارضون في مراحل التطور التاريخي رائداً مباشراً لمعنى الأيديولوجية. وللوصول إلى تفسير أيديولوجي مقبول يجب عدم إلقاء مسئولية الخداع والغش والمخالفة على عاتق الأفراد، وعدم عزو الشرور والآثام التي يرتكبونها إلى مكرهم

(1) د. السيد عبد العاطي ، علم اجتماع المعرفة ، ص 55 .

(2) كارل مانهام ، المرجع السابق ، ص 133 .

السيئ، وضرورة السعى بوعى ويقظة تامة للكشف عن مصادر كذبهم في العوامل الاجتماعية ، بمعنى آخر يرى مانهايم ضرورة اعتبار الوضعية الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد هي المصدر الأول لتلك الأنماط السلوكية المتلويزة كالغش والكذب، وغيرها، وليس الفرد ذاته ، فالمفهوم الخاص للأيديولوجيا إذن يشير إلى مجال من الأخطاء النفسية في طبيعتها التي تختلف جذريا عن الخداع والغش المتعمدين على أساس أنها ليست مقصودة ، وإنما تنفجر حتما وبدون قصد من بعض العناصر السببية الحاسمة .

ولا شك -طبقا لرؤية مانهايم- أن هذا المفهوم الحديث للأيديولوجيا يقترّب كثيرا من مفهوم (الأوهام) الذي استخدمه بيكون⁽¹⁾ للإشارة إلى مصادر الخطأ والزلل، بالإضافة إلى أن الاعتراف بأن المجتمع والتقاليد قد تصبح مصادر للخطأ والزلل هي حقيقة يؤكدها علم الاجتماع⁽²⁾ .

ولا يدعى مانهايم وجود علاقة فعلية وواقعية بين الأوهام والمفهوم الحديث للأيديولوجيا يمكن تعقب جذورها مباشرة في تاريخ الفكر، ولكنه يشير إلى إسهامات مكيافيللي وهيوم في الربط بين الاختلافات في آراء الناس ووجهات نظرهم، والاختلافات الناجمة عن مصالحهم، تلك الإسهامات التي قادت العالم الغربي في مرحلة التنوير عبر إرساء الأسلوب العقلاني في التفكير الذي بالرغم من عدم اكتماله في تلك المرحلة، إلا أنه كانت له إيجابياته في مراحل تالية في الكشف عن المعنى الأصيل لرأى من الآراء أو لعبارة معينة تخص الأكاذيب وراء تمويه الألفاظ⁽³⁾ ، وهو الاتجاه الذي أصبح واضح المعالم والسمات في عصرنا .

يؤكد مانهايم على أن المفهوم الكلى للأيديولوجيا لم ينبثق على الإطلاق من

(1) د. ماهر عبد القادر محمد ، المنطق الاستقرائي، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1979، ص 125.

(2) كارل مانهايم ، المرجع السابق ، ص 134² .

(3) ناصيف نصار ، مطارحات للعقل الملزم ، دار الطليعة ، بيروت ، 1986 ، ص ص 27-28³ .

مواقف الشك والريبة ، تلك المواقف التي عدت بمثابة حجر الزاوية في الانبثاق التدريجي للمفهوم الخاص بالأيدولوجيا، إذ أن في حالة المفهوم الكلي للأيدولوجيا يتطلب الأمر اتخاذ المزيد من الخطوات الأساسية قبل أن تنطلق الميول المتعددة للفكر وتتحرك بنفس الاتجاه العام، والتي يمكن أن توحد في مفهوم كلي للأيدولوجيا. ولقد قامت الفلسفة بدور واضح في هذه العملية، تحديداً في ترجمة التغيرات الاجتماعية المستمرة وتغييرها في العالم المعاصر وتفسيرها ، ذلك العالم الذي لا يجب تجميد النظر تجاهه ، بل يجب أن ننظر إليه في حالة مستمرة من التغير والتدفق في سلسلة من المنازعات التي تبرز للوجود من طبيعة العقل واستجاباته وردوده لإعادة بناء العالم المتغير باستمرار .

ويستطرد ماهام بأن ظهور المفهوم الكلي للأيدولوجيا قد ظهر مرحلياً على مستويين ، أولهما النظرية العقلية الخاصة بالأفكار (نولوجيا) ، وثانيهما فلسفة الوجود (أنطولوجيا)⁽¹⁾.

ويذهب ماهام إلى أن الخطوة الأولى في هذا الاتجاه قد تضمنت بصورة أو بأخرى فلسفة الوجدان، حيث أُعْتُبِرَت الفرضية القائلة بأن الوجدان عبارة عن وحدة تتألف من عناصر منسجمة و متناسقة يتم من خلالها إخضاع المشكلة المنهجية للبحث والاستقصاء وقد نبع ذلك الأساس من أن فلسفة الوجدان قد وضعت تنظيم الخبرة موضعاً في عالم شديد الاختلاف يسوده الغموض والإهمال والاضطراب ، تلك الفلسفة التي كانت وحدها مؤكدة ومضمونة بوحدة الذات المدركة وملاحظتها .

وفي هذا الإطار فإن الذات لا تعكس النمط البنائي للعالم الخارجي فحسب، وإنما أيضاً ، وهو الأهم ، أنها في مجرى خبرتها بالعالم تطور تلقائياً القضاء على وحدة فلسفة الوجود الموضوعي (الأنطولوجيا) الخاصة بالعالم ، أن بذلت محاولة

(1) كارل ماهام : الأيدولوجيا والطوبائية ، ص ص 137- 145 .

الإحلال وحدة تفرضها الذات المدركة ، ومن ثم فإنه بدلا من الوحدة الموضوعية والأنطولوجية ظهرت الوحدة الذاتية للذات ، أى الوجدان فى ذاته conscious in itself فى عصر التنوير . ومنذ ذلك الحين صار العالم عالما قائما وموجودا بالإشارة إلى العقل الواعى ، كما أضحى النشاط العقلى للذات هو الذى يقرر الشكل الذى يظهر به العالم ، وهذا ما يولف — طبقا لرؤية مانهيم — مفهوميا كليا للأيدىولوجيك ولو أنه لا يزال خاليا من مضامينه الاجتماعية والتاريخية^(١) .

وعلى هذا الأساس تم إدراك وحدة بنائية ، ولم يعد الأمر — كما كان سابقا — مجرد تجميع لأحداث ووقائع منعزلة ومنفصلة فإن النظام الموضوعى بدأ بالانهيار تاركا وراءه الفوضى والاضطراب حينما كان مرتبطا بكليته بذات ، ولم تكن الذات فى هذه الحالة فردا معينا باديا للعيان ، وإنما كانت بالأحرى وهم وخرافة متمثلة فى الوجدان فى نفسه . وبناء على ذلك فإن المستوى النظرى العقلى الخاص بالأفكار (النولوجى) يختلف اختلافا حادا عن المستوى النفسى ، وإلى هذا الحد يخلص مانهيم إلى أن المذهب النظرى العقلى القائم على مبادئ آمن بها سلفا قد أنحل من جراء اعتباره العالم قائما ومستقلا عنه بشكل محدد وثابت ، وقد كانت تلك هى المرحلة الأولى فى تطور المفهوم الكلى للأيدىولوجيا .

أما المرحلة الثانية فى تطور المفهوم الكلى للأيدىولوجيا فقد تم الوصول إليها حينما عكف رجال الفكر على إيجاد معناه فى بعده التاريخى ، ويشيد مانهيم فى هذا الخصوص بإسهامات الفيلسوف الألمانى فريدريك هيغل عبر إرسائه فكرة أن العالم وحدة يمكن إدراكها بالرجوع إلى الذات الواعية المتيقظة ، وأن هذه الوحدة تتحول تاريخيا بصورة مستمرة ومتواصلة ، وأنها تميل إلى إعادة مستمرة للاحتفاظ بتوازنها ، ولكن على مستويات أعلى لقد كانت الذات فى عصر التنوير حاملة لوحدة الوجدان

(١) المرجع السابق، ص 146.

بوصفها تجريدا كليا متساميا ومتفوقا حتى على المواضع الاجتماعية ذات الوجود الحقيقى ، ومن ثم كان الوجدان فى نفسه يظهر مفهوم الروح الجماعية لتعبر من الوجهة التاريخية عن العناصر المختلفة التى يتألف منها الوجدان ، والتى جمعها وألف بينها الفيلسوف هيجل وصاغها ووضعها فى إطار مفهوم روح العالم (world Spirit)⁽¹⁾ .

إن فكرة روح العالم مستمدة فى أصلها من فلسفة هيجل، وهذا ما يفسره لنا الدكتور على عبد المعطى بقوله إن "الدولة مظهر كلى فى الأرض ، والتاريخ لا يتناول الا الشعوب التى شكلت دولا ، فيعنى بالأساس الروحى لكل دولة بالدرجة الأولى . وأن من يتأمل فى سير التاريخ وتقدمه يجده خاضعا لعقل عام، فما تاريخ العالم الا عملية عقلية، وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه ، والأدوات التى تتخذها تلك الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الأمم وأبطالها، وكل شعب يعمل إلى المجد والقوة إنما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة"⁽²⁾

هذا النموذج الفلسفى ينتج بكل وضوح من زيادة الاهتمام المباشر بالآراء والأفكار الصاعدة التى تنبثق عن عملية تبادل العلاقات الاجتماعية وإندماج التيارات التاريخية - السياسية للفكر وتلاحمها مع بعضها البعض فى حقل الفلسفة ، ولم تعد خبرات الحياة اليومية بعدئذ ، على كل حال ، مقبولة على أساس قيمتها الظاهرية البادية للعيان ، وإنما ينظر إليها فى ضوء مضامينها التى يرجع بها إلى أصولها فى الفروض التى تم التسليم بها مسبقا، بيد أنه لم يفت ماهايم الإشارة إلى أن طبيعة العقل المتغيرة تاريخيا لم تسهم الفلسفة فى الكشف عنها إسهاما كبيرا مثل تغلغل الاستبصار السياسى فى الحياة اليومية . ويستدل ماهايم على ذلك بأن رد الفعل الذى أعقب

(1) عبد الرحمن بدوى ، المثالية الألمانية ، دار النهضة العربية ، القاهرة، 1965، ص ص 128 = 129 ،

(2) د. على عبد المعطى، د. محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،

الفكر اللاتاريخي الذي ساد مرحلة الثورة الفرنسية قد بعث الحياة ، وأوجد حافزا جديدا للتطلع التاريخي ، حيث لم يكن الانتقال من عالم الذات المجرد الشامل الموحد (الوجدان في نفسه) إلى الذات في إطار واضح وثابت (روح الجماعة) إنجازا فلسفيا بقدر ما كان تعبيرا لتحول حدث في أسلوب الاستجابة للعالم في كل حقول الخبرة⁽¹⁾. وفي هذا المضمار يحيل مانهائم الباحثين إلى تتبع جذور هذا التغير إلى الثورة التي اندلعت في المشاعر الشعبية خلال الحروب النابليونية و بعدها ، عندما تأججت فعلا المشاعر القومية . ويضيف مانهائم أنه مهما بعدت الجذور التاريخية والوقائع والأحداث الماضية لكل من التطلع التاريخي وروح الجماعة ، فإنها لا تعيب ولا تنقص من صحة هذه الملاحظة .

ويرى مانهائم أن الخطوة الأخيرة التي ساهمت في خلق المفهوم الكلي للأيديولوجيا قد نبعت أيضا من العملية الاجتماعية - التاريخية ، وذلك حين حلت الطبقة محل الجماعة أو الأمة انطلاقا من أن بناء المجتمع والأشكال العقلية المطابقة له تختلف باختلاف العلاقات والروابط القائمة بين الطبقات الاجتماعية .

وإذا كانت روح الجماعة قد حلت تاريخيا محل الوجدان ، فإن مفهوم الوجدان الطبقي ، أو بمعنى أدق أيديولوجية الطبقة قد حل محل روح الجماعة تطورا هذه الأفكار يتبعه اتجاه ذو جانبين لدى مانهائم ، توجد في الجانب الأول عملية تركيبية موحدة ومتكاملة، بواسطتها يعد مفهوم الوجدان مركزا موحدا في عالم مليء بالاختلافات غير المحددة . وفي الجانب الثاني توجد محاولة دائمة لجعل المفهوم الموحد أكثر مرونة . والنتيجة التي توصل إليها مانهائم من هذا الاتجاه الثنائي ذي الجانبين أنه عول على مفهوم يختلف باختلاف المراحل التاريخية والأمم والطبقات الاجتماعية بدلا من وحدة الوجدان الأسطورية، والتي لم يتم البرهنة عليها من الوجهة العملية ولا يحدها زمان .

(1) جورج ليشتهام ، مفهوم الأيديولوجيا ، دراسات في فلسفة التاريخ ، نيويورك ، هاربر ، 1965 ، ص ص 150 - 154 .

ويؤكد ماهايم أن المفهوم الأخير الذى اختاره للوجدان يتيح بصورة أكثر كفاءة إمكانية الإحاطة بالواقع التاريخى وإدراكه، وعبر هذا المفهوم يخرج ماهايم بنتيجتين :⁽²⁾

أولهما : عدم إمكانية معرفة الشؤون البشرية بمعزل عن العناصر التى تتألف منها، بمعنى عدم إمكانية تفسير أية حقيقة أو حادثة فى مرحلة تاريخية إلا بالرجوع إلى معناها، الذى بدوره يرجع إلى معنى آخر . وبناء على ذلك يكمن مفهوم الوحدة وتبادل العلاقات بين عناصر المعنى فى مرحلة تاريخية دائما وراء تفسير تلك المرحلة تاريخيا .

ثانيهما : أن نظام العلاقات المتبادلة بين العناصر المؤلف بينها فى المعنى يختلف فى كل أجزائه وفى جملة من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى ، والنتيجة المترتبة على ذلك أن تصبح إعادة تفسير ذلك التغير المتواصل المنسجم فى المعنى موضع اهتمام كبير من قبل العلوم التاريخية الحاضرة .

ويخلص ماهايم إلى أنه بالرغم من أن هيجل قد ساهم إلى حد كبير فى تأكيد ضرورة توحيد العناصر المختلفة التى يتألف منها المعنى وتكاملها فى خبرة تاريخية معينة، فإنه اتبع منهجا تأمليا صرفا فى حين أنه قد آن الأوان لترجمة ذلك المعنى أو المفهوم الاستدلالي إلى بحث تجريبي⁽¹⁾ ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان التحليل يقتضى التفرقة بين المفهومين الخاص والكلى للأيدولوجيا إلا أن كليهما يقترب جدا من المفهوم الآخر، ومن ناحية ثالثة أن المحاولات الأولى التى كانت ترمى إلى كشف مصادر الخطأ والزلل كانت تكفى على المستوى السيكلوجى فقط ، حيث تكتفى بإيضاح الجذور الشخصية الذاتية لكل أنواع التمييزات العقلية ، أما الآن

(2) ماهايم ، المرجع السابق ، ص ص 143-145.

(1) عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ذكره ، ص ص 128 - 130.

فقد صار الإفشاء واضحا منذ شن الهجوم على مستوى النظرية العقلية لآراء والأفكار (النولوجية) والتثبيت والتأكد من نظريات المعارض قد تقوض بالكشف عن أنها مجرد وظيفة لوضعية اجتماعية سائدة ومسيطرة سيطرة عامة ، وتلك نقلة نوعية بعيدة في تاريخ أساليب الفكر .

والشكل الأساسى الذى يقر به ماهائم من خلال تبنيه للمفهوم الكلى للأيدولوجيا يتمحور حول (الوجدان الكاذب) الذى يجب تخليصه من ربة الأجزاء التفصيلية التى قد تحرق وقد تشوه ، وحين يتم ذلك يكون المفهوم الكلى للأيدولوجيا قد اكتسب أهمية خاصة وكفاءة لفهم الحياة بوجه عام .

الأحكام الميتافيزيقية ومفهوم الأيدولوجيا عند ماهائم :

توصل ماهائم إلى أن الاستقصاء التاريخى والاجتماعى تسيطر عليه وجهة النظر اللاقيمية التى يتفرع منها اتجاهان وبديان ميتافيزيقيان مهمان يحل الاختيار بينهما فى الوضعية الحاضرة على الشكل التالى : يمكن قبول الطابع الانتقالى للحادثة أو الواقعة التاريخية بوصفها حقيقة حين يعتقد الفرد أن ما يهمه فى الواقع لا يكمن ولا يستقر فى التغير نفسه ، ولا فى الحقائق التى تؤلف ذلك التغير، وبناء على وجهة النظر هذه يضحى كل شئ طارئا ومؤقتا، وكل مضامين المعانى و تفاسيرها التى تعزى فى العادة إلى الأحداث التاريخية يمكن تجاهلها وعدم الاكتراث بها ، بينما تكمن الحقائق النهائية والدائمة وراء تعدد التفصيلات وكثرتها ، وتحديد ذلك التعدد الذى ينبثق منه التعاقب التاريخى المنظم .

وينتقد ماهائم بحدة التفسير الصوفى القائم على الحدس والإلهام الذى يفسر بوجود حقائق وقيم تسمو وتتفوق على عاملى الزمان والمكان، لكون الصوفيين لم يستطيعوا البرهنة على صحة ادعاءاتهم فرغم قبول طرحهم بأن النظام اليومى للأحداث والوقائع كشئ ثابت ومستقر للحقيقة ، ولكن من الممكن عدم قبول

قولهم بأن الأحداث الشاذة غير المألوفة هي بمشيئة الله وحكمه القاهر⁽¹⁾. كذلك ينعى مآلهم مذهب التقاليد لتحجره وجموده في تبنيه أسلوب واحد لتفسير الأحداث وشرحها بالرغم من عدم استقرار الواقع و تغيره المستمر . من الجهة الثانية يوجد أسلوب منهجي بديل قد يؤدي إلى البحث التاريخي والاجتماعي أيضا، ينتج من وجهة النظر القائلة بأن التغيرات التي تحدث في العلاقات القائمة بين الوقائع والأفكار ليست نتيجة لتخطيط إرادي أو تصميم تعسفي ، وإنما يجب اعتبار تلك العلاقات في آنيتهما و في تعاقبها التاريخي⁽²⁾ " كما لو أنها تتبع شيئا من النسق والاضطرار الضروري الذي ولو أنه ليس حديثا طارئا و سطوحيا، إلا أنه موجود ولا يمكن أنه يفهم ويفسر . ويرى مآلهم أننا حين نعرف المعنى الداخلي للتاريخ ندرك حقيقة عدم وجود مرحلة دائمة ومطلقة في التاريخ ، حيث لا نقف عند حدود عدم الاكتراد، الذاتى التصوفى للتاريخ بوصفه تاريخا محضا .

وبالرغم من إمكانية تقبل الفرد حقيقة أن الحياة للبشر عبارة عن شئ يفوق ما قد تم كشفه في أى مرحلة تاريخية أو إظهاره في أية مجموعة من الظروف الاجتماعية فإنه لا يزال حقلأ أزليا روحانيا يقع فيما وراء الإطار التاريخي الذى لم يتم تعميقه كليا في التاريخ نفسه ، والذى يسكب معنى في التاريخ ومعنى في الخبرة الاجتماعية . ويدعو مآلهم إلى ضرورة عدم حصر وظيفة التاريخ في أن يكون سجلا يدون فيه ما ليس من شئون الإنسان ، بل الأحرى بنا أن نعتبره إطارا يعبر فيه الإنسان عن طبيعته الأساسية، ولكنه يشير إلى وجوبية نقل الفكرة القائلة بأن العنصر الذى يفوق الوصف الواقعى الذى يدعو إليه الصوفيون لابد أن تكون له بالضرورة علاقة بالواقع الاجتماعى والتاريخي⁽³⁾ . ويسلم مآلهم بأن العوامل التى تصوغ الواقع الاجتماعى

⁽¹⁾ مآلهم ، المرجع السابق ، ص 172 .

(1) نفس المرجع ، ص 173 .

(2) نفس المرجع ، ص 174 .

التاريخى تقرر أيضا بوجه ما مصير الإنسان . وطبقا لماهاتيم قد لا يكون من الممكن الكشف عن العنصر الصوفى القائم على الدهول والغيوبة والنشوة فى الخبرة البشرية، أو التعبير عنه بصورة مباشرة ، كما لا يمكن نقل معناه نقلا عاطفيا فكريا كاملا، وأنه يكشف عنه بالرجوع إلى ما يترك من آثار فى مسيرة التاريخ .

ومن ثم ، على خلاف وجهة النظر الصوفية التى تغفل كل الدروس المهمة التى يقدمها التاريخ ، ولأن اهتمامها ينصب على الحياة فيما وراء هذه الدنيا يجب أن تتبع دراسة التاريخ الفكرى منهجا لتمحيص تعاقب الظواهر وتعايشها، وليس لمجرد كونه علاقات طارئة ومؤقتة ومصادفة، وأن تسعى للبحث فى المركب التاريخى المعقد الدور الذى يقوم به كل عنصر والأهمية التى يتميز بها والمعنى الذى يتضمنه ، لأننا إذا استطعنا اتباع هذه الطريقة من المنهج الاجتماعى لدراسة التاريخ بنجاح وبمعزل عن القواعد التأملية المقررة نكون قد وصلنا إلى علم يضع بين أيدينا تكتيكا اجتماعيا نفيد منه فى تشخيص حضارة أية مرحلة .

وفى هذه النقطة يختتم ماهاتيم شرحه بأن الهدف من تحليله النماذج المختلفة للأيدىولوجيا ليس إلا إحصاء الحالات غير المترابطة الاصطلاح فى قائمة ، وإنما إلى عرض معانيها المتغيرة فى مقطع عرضى الوضعية الاجتماعية، إذ طبقا لوجهة نظره فإن منهجا كهذا يسعى إلى تشخيص معالم وعناصر مرحلة تاريخية قد يبدأ لا قيميا، ولكنه أخيرا سوف يتخذ موقفا قيميا⁽¹⁾ . والانتقال من وجهة النظر القيمية منذ البداية يقتضى حقيقة أن التاريخ كتاريخ لا يمكن معرفته وإدراكه إلا إذا تم تأكيد بعض مظاهره فى تناقضها وتعارضها مع المظاهر الأخرى . ويؤمن ماهاتيم بإمكانية اعتبار هذا الاختبار وهذا التأكد لمظاهر معينة من البناء الكلى للتاريخ خطوة أولى فى الاتجاه الذى يودى فى النهاية إلى منهج قيمى وإلى أحكام ميتافيزيقية مجردة .

(1) محمد أحمد إسماعيل ، الأيدىولوجيا المدنية والقيمية ، مرجع سابق ، ص ص 78 - 89 .

ثالثا : من النظرية الأيديولوجية إلى علم اجتماع المعرفة

أظهر كارل مالهائيم تقديره للماركسية لكونها اكتشفت مفتاحا ومنهجيا للمعرفة، ولكنه يعترض على أطروحة أن التكوين الكامل للفكرة هو إنجاز لفئة اجتماعية بعينها أو أن يكون مرتبطا بصورة استثنائية بمكانة اجتماعية واحدة ، أو بمركز ثقافي واحد، انطلاقا من أن العملية التي يكون المنهج الأيديولوجي شائعا وعاملا بموجبها، تجري أمام سمعنا وبصرنا، ولكنها عرضة للملاحظة التجريبية⁽¹⁾. ومن ثم يرى مالهائيم أن مفهوم الأيديولوجي كأسلوب جديد للمعرفة يتضمن ليس فقط تغييرا في الدرجة في ظاهرة معينة، وإنما يتضمن أيضا تغييرا في النوع و (الكيف) . وبهذا تحصل كلمة أيديولوجيا على معنى جديد تماما هو ما ينسف كل العوامل السابقة التي بحثها في تحليله التاريخي الواقع على معنى مختلف، ومن هنا يعترف مالهائيم بأن نظريته للوجود (الأنطولوجيا) ، ونظريته للمعرفة التقليدية قد انقلبتا رأسا على عقب . وعلى هذا الأساس قرر مالهائيم إخضاع كل بناء الوجدان والفكر إلى التحليل الدقيق من وجهة نظر الاستمولوجيا العلمية، أو ما يطلق عليه نظرية المعرفة العلمية، أو ما يعرفه علماء الاجتماع باسم علم اجتماع المعرفة .

وفي هذا السياق يبين مالهائيم وجهة نظره هذه على أنه مادام الفرد لا يضع المكانة الاجتماعية التي يشغلها على طاولة التشريح، ولا يستفسر عن الأسس المادية لتلك المكانة، وإنما يعتبرها مكانة مطلقة، ويفسر آراء المعارضين له وأفكارهم بكونها مجرد وظيفة للمكانات والمراكز الاجتماعية التي يحتلوها، حيث إنه في هذه الحالة يكون قد استخدم المفهوم الكلي للأيديولوجيا طالما أن الفرد وهو بصدد تحليله بناء عقل المعارض قد اهتم بكليته، وليس بمجرد الإشارة إلى بعض الفروض المنعزلة. ويضيف مالهائيم أنه لما كان الفرد في حالة كهذه يهتم بتحليل اجتماعي لأفكار

⁽¹⁾ Political Theory and Ideology, Edited by, Y. N. shkkar , The Macmillan Company , New York, collier- Mocomillan Limited , London , pp. 9 - 10

المعارض فمن المستحيل أن يذهب إلى ما وراء ذلك ، أو بمعنى آخر التكوين الخاص المحدد للنظرية ، وعلى النقيض من هذا التكوين الخاص فإن الشكل العام للمفهوم الكلى للأيديولوجيا الذى استعمله المحلل عندما كانت له الشجاعة الكافية لإخضاع وجهة نظر المعارض ووجوه النظر الأخرى فى ضمنها وجهة نظره الخاصة إلى التحليل الأيديولوجى .

إن ماهايم يؤكد على أنه من الصعوبة بمكان تحاشى التكوين العام للمفهوم الكلى للأيديولوجيا، ومن ثم فإن أفكار كل الأحزاب وآراءها فى كل المراحل ذات الطابع الأيديولوجى، حيث من النادر جدا وجود رمز فكرى واحد قائم بذاته لم يتغير فى مسيرة التاريخ لم يتخذ حتى الوقت الحاضر أشكالا متعددة .

ونتاجا لظهور التكوين العام للمفهوم الكلى للأيديولوجيا تتطور النظرية البسيطة للأيديولوجيا إلى نظرية فى المعرفة العلمية، أى علم اجتماع المعرفة، فما كان يعتبر سلاحا فكريا بأيدي حزب معين قد تحول إلى منهج للبحث فى التاريخ الاجتماعى والفكرى عامة، وهكذا يصبح أحد أهم وظائف التاريخ الاجتماعى للفكر تحليل كل العوامل التى تسهم فى الوضعية الاجتماعية القائمة فعلا وواقعا، والتى قد تؤثر فى الاتجاهات الفكرية دون أى اعتبار لغرض معرفة التحيزات والتغيرات الحزبية ، والمغزى الأساسى من هذا التاريخ الموجه توجيهها اجتماعيا للأفكار والآراء أن يجهز الناس بوجهة نظر منمقة ومصوبة عن العملية التاريخية كلها، ولعل هذا ما يعطى المعنى الجديد لمفهوم الأيديولوجى مصداقية، ويتفرع على هذا المعنى الجديد للأيديولوجيا منهجان بديلان للبحوث الأيديولوجية:⁽¹⁾

الأول : عكوف الإنسان على كشف العلاقة المتبادلة، حيثما وجدت، بين وجهة النظر الفكرية التى يؤمن بها، والمكانة الاجتماعية التى يشغلها، ويشمل ذلك

⁽¹⁾ ماهايم ، الأيديولوجيا والطوبائية ، المرجع السابق ذكره ، ص ص 156—163 .

رفض كل قصد يتوخى أن يكشف عن وجوه النظر التي يكون الإنسان على خلاف معها. وفي محاولة الإنسان عرض أوجه النظر الأخرى فإنه يضطر إلى إظهار وجهة نظره إلى الوجود مترهة من كل خطأ ومطلقة ، وهو أسلوب يجب أن يتحاشاه كلياً إذا أراد القيام باستقصاء خاص نحال من الأحكام القيمة .

الثاني : المنهج الذي يمكن من خلاله الجمع بين التحليل اللاقيمي ، والنظرية المحدودة للمعرفة (الإبستمولوجيا) . وعلى ضوء هذا المنهج يوجد حلان مميّزان للمشكلة الخاصة بالمعرفة الحقيقية الموثوق بها ، أولهما: مذهب النسبية Relativism ، وثانيهما: مذهب العلاقة Relationism .

وتعتبر النسبية نتاجاً للمنهج الاجتماعي التاريخي الحديث الذي ينهض على أن كل الفكر التاريخي مرتبط بالمكانة المقررة الثابتة التي يشغلها المفكر في حياته، ولكن النسبية توحد وتجمع بين هذا الاستبصار والتأمل الاجتماعي التاريخي وبين نظرية المعرفة القديمة التي كانت تغفل أحياناً العلاقة المتبادلة بين ظروف الوجود وأسلوب الفكر، ومن ثم أقيمت على نماذج ثابتة ومستقرة يمكن أن توضح بالفرض $2 \times 2 = 4$. وقد أدت هذه النماذج إلى رفض كل أشكال المعرفة المعتمدة على وجهة النظر الذاتية، والوضعية التي يشغلها المفكر ، والتي كانت لهذا السبب نسبية⁽³⁾. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما الحل إذا أردنا أن نحرر أنفسنا من هذا المذهب النسبي ؟

يجيب مالهيم بأن ذلك يتطلب السعي بمساعدة نظرية المعرفة العلمية لإدراك التراع القائم بين نموذج انتقالي لنظرية المعرفة من الوجهة التاريخية، وليس نظرية المعرفة في أي معنى مطلق ، وبين نموذج الفكر الموجه نحو الوضعية الاجتماعية. ويضيف مالهيم أنه مادامت نظرية المعرفة متشابكة تشابكاً وثيقاً في العملية الاجتماعية ، مثلها مثل تفكيرنا كله، فإنها ستحقق تقدماً إلى المدى الذي تسيطر فيه على كل المضاعفلات

⁽³⁾ نفس المرجع ، نفس الصفحات .

التي تظل من البناء المتغير للفكر .

أما العلاقة فهي ضرورة لأية نظرية حديثة للمعرفة ، ونقطة البداية عند مهامهم في هذا السياق هي النظرية القائلة بوجود مجالات للفكر لا يمكن فيها إدراك الحقيقة المطلقة مستقلة عن قيم الذات ومكانتها، ولا صلة لها مطلقاً بالقرينة الاجتماعية. ويضرب مهامهم مثلاً لذلك بأنه لا يستطيع أحد أن يصوغ فرضاً عن الموضوعات التاريخية مثل $2 \times 2 - 4$ ، على أساس أنه ما يمكن إدراكه في تاريخ يمكن أن يحدد بالرجوع إلى المشكلة ، والتراكيب النظرية التي تظهر في التغيرات المتدفقة المستمرة التي تمر بها الخبرة التاريخية .

ويذكر مهامهم أننا حال اعترافنا بأن كل المعرفة التاريخية تمثل معرفة علاقوية، وأنه يمكن تحديدها والتعرف عليها بالرجوع إلى المكانة التي يشغلها الباحث الاجتماعي القائم بالملاحظة فقط ، فإن ذلك يغرقنا في مستنقع التمييز بين ما هو حقيقي وما هو كاذب، ولذا لا يجب أن يحدونا الأمل في الكشف عن الحقيقة بصورة مستقلة عن مجموعة المعاني المقررة تاريخياً واجتماعياً . ولا شك أن هذا ، وإن كان لا يشكل وصولاً إلى حل للمشكلة عند مهامهم ، يمثل أحسن تحديد للمشكلات الواقعية التي تبرز إلى الوجود بأسلوب نحال من كل القيود .

ويميز مهامهم بين نموذجين من مناهج البحث الأيديولوجي يظهر أحدهما فوق مستوى المفهوم الكلي العام للأيديولوجي؛⁽¹⁾

(1) المنهج المتحرر من الأحكام القيمية .

(2) المنهج الخاص بنظرية المعرفة العلمية (الأبستمولوجيا) .

وبناء على ذلك يرى مهامهم وجوب البحث عن المفهوم الكلي العام اللاقيمي للأيديولوجيا في الدراسات التاريخية أولاً ، بحيث لا تطلق الأحكام القيمية مؤقتاً،

(1) مهامهم : نفس المرجع ، ص 158 .

والغرض تبسيط المشكلة عن صحة الأفكار والآراء التي لازالت قيد البحث. يقتصر هذا المنهج نفسه لكشف العلاقات القائمة بين بعض الأبنية العقلية ووضعية الحياة التي لا توجد فيها. ويرى مانهام كذلك ضرورة طرح التساؤل حول كيفية أن يسبب نموذج معين لو ضعية اجتماعية ظهور تفسير معين، ولذلك فهو يرى ضرورة النظر إلى العنصر الأيديولوجي في الفكر البشري على أساس ارتباطه بالحياة التي يعيشها الفكر، بناء على وجهة النظر هذه يظهر الفكر البشري ليس في فراغ اجتماعي، ولكن في وسط اجتماعي محدود . بل ويذهب مانهام إلى أبعد من ذلك مكرسا ضرورة عدم اعتبار المفهوم القائل بأن لكل فكرة أصولها المتعلقة في البناء الاجتماعي مصدرا للخطأ و الزلل ، خاصة و أن هذا البناء الاجتماعي يقدم فرصة أعظم لكشف معنى وجهة نظر معينة أو مجموعة من المفاهيم نظرا لاتصالها الوثيق بهذا الواقع .

وتتحلى المهمة الأساسية التي تضطلع بها دراسة الأيديولوجيا الساعية إلى التحرر من كافة القيم الخلقية في معرفة مدى ضيق كل وجهة نظر فردية، والعلاقات المتبادلة بين المواقف الغريزية في العملية الاجتماعية الكلية ، والمشكلة الأساسية التي تواجهنا في هذا الخصوص هي كيفية ارتباط بعض وجهات النظر في تاريخ الفكر كله بأشكال الخبرة التي تتبع جذور العلاقات المتبادلة الصميمة بين الاثنين في مسيرة التغير العقلي والاجتماعي. والمثال الحي على ذلك أننا في مجال الأخلاق لا يجب أن نكتفى بإظهار التغيرات المتواصلة المستمرة في السلوك البشري ونقف عندها فقط، بل علينا أن نتجاوزها إلى معرفة المعايير المتغيرة باستمرار، والتي بواسطتها نطلق أحكاما على هذا السلوك، ومن خلال ذلك يمكننا الوصول إلى استبصار أعمق في المشكلة إذا استطعنا أن نظهر أن علم الأخلاق و أخلاقيات المجتمع مقرران ومشروطان بوضعية اجتماعية محدودة ، وأن المفاهيم الأساسية مثل الواجب و الأثم والذنب والخطيئة لم تكن موجودة دائما ، ولكنها ظهرت إلى الوجود بوصفها علاقات وارتباطات لوضعية اجتماعية معينة .

ويؤكد ماهايم على أن التفسير التاريخي لمضامين السلوك لم يعد مقبولا على الإطلاق لأنه يؤكد استباق الأشكال الأزلية للقيم، والاحتفاظ بمجموعة شكلية من المقولات والمعطيات ، وأن الفضل في التمييز بين المضامين والأشكال في الخلق يؤول بالدرجة الأولى إلى ما قدمه المنهج التاريخي الاجتماعي من إضافة علمية جعلت من الصعب جدا اعتبار القيم المعاصرة مطلقة⁽¹⁾ . وفي هذا الإطار من الضروري أن تذكر الحقيقة المكرسة ، لأن الحديث عن الحياة الحضارية والاجتماعية في إطار القيم هو نفسه موقف يطبع عصرنا الذي نعيش فيه بطابع خاص .

لقد توصلنا اليوم إلى حقيقة جوهرية مفادها أن الظروف الموجودة في أساليب الفكر لا تقتصر على المراحل التاريخية المختلفة ، وأنها تبدو كذلك في حضارات مختلفة ، وأنها تظهر لنا بأن محتوى الفكر أو مضمونه لا يتغير وحده فقط ، وإنما يتغير أيضا بناء المقولات والمعطيات ، وإذا كان من الصعب جدا - منذ فترة زمنية وجيزة- تقييد الفرضية القائلة بأن أساليب الفكر المسيطرة في مرحلة تاريخية معينة تزول لتحل محلها مقولات جديدة، حين تتصدع القاعدة الاجتماعية التي تقوم عليها الفئة - أو أن تلك القاعدة تتحول تحت تأثير التغير الاجتماعي ، فإن علم اجتماع المعرفة يتوخى الوصول إلى مستوى عال من الدقة والضبط، حيث لا يكون الترابط في متحولات المعاني التي تحدث بهذا الوضوح في أي حقل آخر من حقول الحضارة لأن الفكر فهرس حساس للتغير الاجتماعي والحضاري.

وأخيرا ، يعول ماهايم على أن الاختلاف في معاني الكلمات والمضامين المتعددة لكل مفهوم الاستقطابات لمخططات الحياة المتناقضة ينعكس في تلك الألوان المختلفة للمعاني، وأنها لا تصادف في أي حقل من حقول الحياة الاجتماعية ارتباطا يقينا يمكن تتبع جذوره بوضوح وحساسية للتغير، وتأكيدا متباينا كما هو الحال في معاني الكلمات، حيث الكلمة من جهة والمعنى المرتبط بها من جهة أخرى هما في

⁽¹⁾ Ideologies and Attitudes, Printic Hall ,New Jersey,1979 , pp. 85-89.Bluhm ,W.

الحقيقة عبارة عن واقع جماعى، وأصعب الفروق وأحقها فى نظام الفكر كله تعكس أثرها فى الكلمة الواحدة ، وتظلل المعنى الذى تحمله، فالكلمة تربطنا بكل التاريخ الماضى، وفى نفس الوقت تعكس لنا الحاضر بحملته عندما نبحث فى عملية النقل الفكرى و العاطفى مع الآخرين عن خطوط مشتركة لمعرفة الكلمة التى بواسطتها نستطيع إزالة الفروق فى المعنى⁽¹⁾ . لكن قد تصبح الكلمة - عندما تقتضى الضرورة - أداة فى تأكيد الفروق فى المعنى والخبرات الفريدة لكل فرد ، عندئذ من المحتمل أن نخدم الكلمة أداة لمعرفة الإضافات الأصلية والجديدة التى تظهر فى مسيرة التاريخ الحضارى، وبالنتيجة تضيف فيما لم ترق إلى مستوى الخبرة البشرية من قبل ، وفى كل هذه البحوث يمكن استعمال المفهوم العام والكلى للأيدولوجيا بمعناها اللاقىمى .

رابعاً : الواقع السياسى والتحليل الأيدولوجى والمعرفى

شغلت الأيدولوجيا جانباً كبيراً من اهتمام المفكرين السياسيين على مر العصور، إلا أن الفكر المائهمى قد أضفى عليها طابعاً خاصاً ، كما سنعرض له حالاً. والراصد لمسارات الفكر السياسى سوف يجد أن كارل ماركس قد ربط بين الأيدولوجيا والطبقة المسيطرة سياسياً باعتبار الأيدولوجيا ستاراً تخفى وراءه هذه الطبقة المسيطرة مصالحها⁽²⁾ . وعلى النقيض من ذلك يرى نيتشه أن القيم الثقافية التى تحوى ضمنها الأيدولوجيا - بالطبع - هى صنيع الضعفاء ، وقد ابتدعوها كقناع لتغطية غلهم ضد الأسياد. فى حين يذهب سيجموند فرويد إلى تحليل الأيدولوجيا على أساس سيكولوجى صرف ، فيؤكد أن شأنها شأن إنتاجات العقل الآخر، فهى تعد بمثابة تبريرات خلقها الإنسان المتمدن لمعارضة دفع الرغبة الجارفة انطلافاً من الطبيعة الحيوانية للإنسان .

(1) مائهم ، المرجع السابق ، ص 162 .

(2) Karl Marx : L'ideologie Allemande ; Caustes, Paris, 1937 pp. 157- 160.

و مهما كان الأمر، فإن هذه القضايا سالفه الذكر تحتوى على بنية مشتركة مستمدة مما يعرف بمشروع فلسفة الأنوار، إذ الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستمر حقيقة باطنية ، وفي هذا السطر ذاته تومئ إليها ، وتأويل ذلك الإيماء نكشف عن الحقيقة المستورة .

إن ماركس قد استعمل ضد الليبرالية (أيديولوجية الطبقة الوسطى) ذلك السلاح الذى ابتدعته هذه ضد أيديولوجية النبلاء والكنيسة، بمعنى آخر فإن ماركس قد عمم النقد الليبرالى، ولم يبق لخصوم الماركسية سوى أن ينهجوا النهج ذاته، ويعمموا المنهج الماركسى ، وقد كانت النيتشوية محاولة من هذا النوع، على الأقل في وجه من وجوهها⁽¹⁾ . ثم تلى ذلك مجئ الاجتماعيات الألمانية، تحديدا في الربع الأخير من القرن الماضى ، والى بدورها استفادت من تلك المحاولة ، ومن محاولات مشابهة، وجعلت من مفهوم الأيديولوجيا مفهوما محوريا لتأسيس علم اجتماع السياسة، وهو مشترك بين الماركسية وخصومها ، كما يبين ذلك الرسم التالى :

المذاهب الأيديولوجية	الأنوار	ماركس	نيتشه	فرويد
الفكرة	التقاليد	الأيديولوجيا	الأوهام	التبريرات
حاملها	الفرد	الطبقة المسيطرة	المستضعفون	الإنسان المتمدن
حقيقتها	الاستبداد	المصلحة الطبقية	الفشل	معارضة الرغبة
أساسها	العقل	تقدم التاريخ	استمرار الحياة	الطبيعة الحيوانية

فلقد تعلم الألمان المفكرون من نيتشه أن العالم الإنسانى هو عالم القيم، وأنه

⁽¹⁾ Francie Denichal , la lutte ideologue dans la France contemporaine L.G.D.J .Jporis.1982. pp. 9-10

مفصول عن عالم الوقائع . كذلك تعلموا من فرويد ومن سبقوه في ميدان النفسانيات أن بنية المؤسسات الاجتماعية سير التاريخ .

وبالرغم من أن دافعهم الأساسى كان نقد المذهب الماركسى ، فإنهم تعلموا من ماركس أشياء كثيرة كان أهمها أنه لو لم يربط ماركس الأفكار بهيكل الإنتاج الذى يمكن الإنسان والمجتمع من الاستمرارية لما ظهر إلى حيز النور مشروع دراسة عالم الأفكار والقيم دراسة علمية ، لكن الاجتماعيون يرفضون كون الماركسية علما، ومن ثم ينتقدون الماركسية، سواء بصورة صريحة أو ضمنية، ويرتكز انتقادهم لها على عدد من النقاط المحورية أهمها :

(1) أن النظرية الماركسية فى فحواها مبنية على فرضيات عقلانية فى حين أن العلم نفسه قد فند هذه العقلانية باعتبار أن العقل فى كل الميادين ليس إلا أداة ، كمل أن إنتاجاته مسخرة لأهداف خارجة عن دائرته .

(2) أن الماركسية متحيزة ، وفى الوقت الذى تقرر فيه أن الأيديولوجيات كلها طبقية ، لا تطلق هذا الحكم على ذاتها، حيث تدعى أن البروليتاريا طبقة كونية ، بمعنى أنها لا تمثل طبقة جديدة مثل الطبقات السابقة، بل تمثل بوتقة لانصهار كل الطبقات فيها، وهو حكم ميتافيزيقى بالدرجة الأولى حيث يعكس الواقع أن العمال يمثلون طبقة بجانب الطبقات الأخرى ، وليس أدل على ذلك - طبقا لرؤية الاجتماعيين - من أن الأحزاب الاشتراكية الماركسية لا تنفك تدعو العمال للارتفاع إلى مستوى الوعى الطبقي الصحيح، وأن تلك الدعوة تعنى أن الطبقة الكونية هى مثل أعلى وليس واقعا .

(3) بناء على ما سبق فإن الماركسية تخدم مصالح الطبقة العمالية كما كانت الليبرالية - أيديولوجية الطبقة الوسطى - تخدم الإقطاع فى العصور الوسطى، فالليبرالية والمسيحية ادعت أنها الحقيقة المطلقة ، وكذلك الماركسية ادعت أنها لغز

التاريخ ، وهذا وذاك ادعاءات لا تجبرنا على الاعتراف بأنها الحق . ويضيف الاجتماعيون أنهم بذلك لم يخرجوا عن النهج الذى دعا إليه ماركس فى نقد الليبرالية. وهكذا فإنه بنقد العقلانية عبر اعتبار البروليتاريا طبقة كالتبقيات الأخرى، وبتطبيق نظرية أن الأيديولوجية مجرد قناع على الماركسية ذاتها ، توصل الاجتماعيون الألمان إلى أن المجتمع السياسى هو ميدان الدعوة المعبرة عن المصالح ، وليس ميدان الحق ، وبذلك فتحو الباب قدما إلى دراسة علمية موضوعية للسياسة .

وهكذا أيضا لم يعد هناك أصل ثابت يتضمن الحقيقة المطلقة ، ولا يوجد علم مطلق ، ولا مغزى للتاريخ ، ولا لطبقة كونية ، فإن المجتمع مجزأ إلى طبقات وفئات، ولا سبيل إلى إرجاع الطبقات والفئات إلى أصل واحد ، فكل فئة وكل طبقة تبذل منظومة فكرية تكرر بها مصالحها الظرفية، وجميع تلك المنظومات تخدم أهدافها ولذلك فهى فى عين الملاحظ متساوية ، ولا تتميز الواحدة عن الأخرى فيما يتعلق بالحق ، وإنما فقط يرجع إلى الفعالية ، وإلى القدرة على كسب الاتباع وتقريب الأهداف⁽¹⁾ . والنتيجة التى ترتبت على ذلك تلقائيا هى توصيف السياسة دون تقييم.

ووسط هذا الزخم من الأفكار المتلاحقة والمتضاربة جاء ماهايم ليضع عدة قواعد عامة وهامة تعنى بالميدان السياسى ، ويمكن تلخيصها على النحو التالى :

(1) جعل ماهايم من الأيديولوجيا مفهوما محوريا فى علم السياسة واجتماعيات الثقافة ، ورسم للعلمين هدفا واحدا تمثل فى ضرورة الكشف عن العوامل الاجتماعية التى تسير وتعرقل الدعوة السياسية والإنتاج الفكرى . كما سعى المنظومات الفكرية الفعالة فى الميدان السياسى أيديولوجيا بالمعنى الضيق ، وسعى تلك التى تسيطر على أهداف منتجى الثقافة أيديولوجيا بالمعنى الواسع ، وانطلق فى تحليله إلى أن الأيديولوجيات السياسية ترتبط بمصالح الفئات التى تتصارع لتصل إلى السلطة

⁽¹⁾ Bluhm, Ideologies and Attitudes. pp. 18-22.

السياسية ترتبط بمصاغ تفكيرية، فإن المصلحة هنا تعني المصلحة الاقتصادية، ومن ثم فإن كل أيديولوجيا لكي تكسب الأتباع، وتكون فعالة ترى ذاتها حقيقة مطلقة، في حين ترى منافستها غلطاً وزوراً وتديساً.

(2) قام ماهام بالتمييز بين الأيديولوجيا والتوبيا، إذ أن الحركة الاشتراكية كانت تنعت الليبرالية بأنها أيديولوجيا، وكانت الثانية تصم الأولى بأنها يوتوبيا⁽¹⁾. وقد وجد ماهام أن الكلمتين تشتركان في معنى واحد، وهو الابتعاد عن الواقع والعجز عن إدراكه، إلا أن عجز الأيديولوجيا في نظر الاشتراكيين يرجع إلى كونها متعلقة بوضع تجاوز التطور، ويرجع عجز التوبى في الليبراليين إلى أنها متعلقة بمستقبل مستبعد التحقيق.

وبناء على ذلك قام ماهام بالإبقاء على هذا التمييز، ولكنه استغله جيداً بصورة أفضل من هؤلاء وأولئك، حيث عرف التوبيا بأنها نوع من التفكير يتمحور حول تمثيل المستقبل واستحضاره بكيفية مستمرة، بينما عرف الأيديولوجيا بأنها التفكير الذى يهدف إلى استمرار الحاضر ونفى بذور التغيير الموجود فيه، ولذلك فإن كل منظومة فكرية قد تصطبغ بصبغة أيديولوجية أو يوتوبية حسب الظرف التاريخي الذى تظهر فيه والفئة الاجتماعية التى تستخدمها، وخير مثال يراه ماهام لذلك أن الليبرالية في القرن الثامن عشر كانت توبيا ثم انقلبت إلى أيديولوجيا في القرن اللاحق، كما أن المسيحية كانت أيديولوجية في العصور الوسطى، ثم تحولت إلى توبيا مضادة للتوبيا الليبرالية داخل الفكر الرجعى في بداية القرن الماضى. وباختصار وبحسب ماهام فإن التوبيا هى ذهنية الطبقات إبان صعودها، والأيديولوجيا هى ذهنية الطبقات فى حالة اندحارها.

(3) يرى ماهام أن الأفكار السياسية سواء كانت محافظة تبريرية أو يوتوبيا، تعبر عن مصالح فتوية، فهى إذن مطابقة لأغراضها، وأنها متكافئة بالنسبة للملاحظ،

⁽¹⁾ Seliger, M., Ideology and Politics., London, Allen and Unwin, 1976, pp 13- 15.

حيث كل منها تؤثر بشكل أو بآخر في سير التاريخ وتطور المجتمع .

ولا شك أن ذلك الطرح الماهيمي يفضي إلى النسبية الخلقية التي قبلت بها الاجتماعيات الألمانية ، بيد أن ماهيم تخلص من ذلك ، وهو ما ظهرت أبرز تجلياته في أنه سمى مذهبه بالمنظورية حتى لا ينعى بالنسبية، وتعنى المنظورية أن كل فئة - طبقاً لرؤية ماهيم - ترى المجتمع من زاوية خاصة بها تحددها مصالحها ، فترى الأحداث طبقاً لمنظورها الخاص، أو بمعنى آخر فإن النسبية عند ماهيم تتجه إلى الحقيقة المطلقة ، بينما المنظورية تقبل بدون تحفظ كون الحقيقة المطلقة خارج متناول الإنسان ، فلا تأسف على ضياع ما لم يكن أبداً، ولا تمنع المنظورية كذلك من إبداء حكم صريح، ولا تعرقل العمل، في حين أن النسبية تقود إلى الحيرة والتردد.

(4) يذكر ماهيم أن مذهب المنظورية الذي ابتكره يعين على تحرير الإنسانية، لأن الباحث حينما يرى الواقع الاجتماعى والأحداث التاريخية انطلاقاً من منظور طبقة، ثم يرى نفس الأحداث من منظور طبقة أخرى فإنه بذلك يقترب من الواقع ولا يبتعد عنه. ويضيف ماهيم أن موقف النسبية صحيح لو كان الإنسان يفتقد وسيلة الاحتكام إلى الواقع ، ولكن الوسيلة متوفرة، وهى الممارسة ، حيث الإنسان دائم الممارسة يحكم بالضرورة على نتائج أعماله ، وبالحكم على النتائج يحدد مدى مطابقة أفكاره للواقع⁽¹⁾.

إن الأيديولوجيات - طبقاً لماهيم - متساوية فيما يتعلق بوزنها الذاتى، وبمنطقها الداخلى، لا فيما يتعلق بمطابقتها للواقع ، وبفعاليتها الاجتماعية والتاريخية ، وإن مجموعة فكرية ما قد تكون أقل أو أكثر طوباوية، وأقل أو أكثر أيديولوجية، حسب الظروف الزمنية التي تظهر فيها .

بجمل القول أن مفهومى الأيديولوجيا واليوتوبيا لدى ماهيم يندرجان تحت مفهوم واحد، وهو الوعى الزائف الذى يقابله الوعى الصادق ، وعندما نميز بين

الوعيين فإننا نفصل بين عالم السياسة وما فيها من نقد متبادل ، ودعوة مراوغة بين علم السياسة الذى يستهدف الحكم الموضوعى على المشاركين فى اللعبة السياسية، فحسب رأى مانهام إن النسبية تكشف إمكانية العلم فى الميدان الاجتماعى، فى حين أن المنظورية هى التى تؤسسه⁽¹⁾ .

(5) بناء على ما سبق يرى مانهام أن الشخص المثقف الحر من كل انتماء طبقي، يستطيع الوصول إلى الوعى الصادق وإلى الموضوعية ، لأنه يقارن بين الأيديولوجيات السياسية وينتقد الواحدة من منظور الأخرى ، فيتحرر هكذا من الحدود الاجتماعية، ويتجاوز المعطيات البديهية الطرفية ليلتصق بالواقع المتغير . وعلى هذا الأساس جعل مانهام من دراسة الأيديولوجيات ونقدها محورا للعلوم السياسية .

خامسا : توظيف المعرفة عند مانهام

عبر الدراسة المستفيضة للمفاهيم المتباينة التى تضمنتها المذاهب السياسية للتاريخ فى علاقتها بالمراكز الاجتماعية، التى كانت تشغلها الفئات الاجتماعية المحركة لتلك المذاهب، توصل مانهام إلى القول بأن تلك المفاهيم المختلفة فى التاريخ كانت تؤلف قسما من المدن الخيالية أو الأحلام الذهنية التى كانت تنوق إليها بعض الفئات الاجتماعية .

وبالرغم من أن مانهام لم يلزم نفسه بالتعريف الجامد للطبقة كما ألفه الفكر الاشتراكي، حيث قرر أن الفئات الاجتماعية من المرونة بمكان بحيث تشمل الفئات الحرفية والعلمية والدينية والطبقية، إلا أنه لم ينكر أهمية الوضعية الاجتماعية فى معرفة الدوافع الكامنة وراء الأفكار والرؤى المتباينة، ولكنه حذر من مغبة المغالاة والإفراط فى أثر الوضعية الاجتماعية على الإنتاجية الفكرية، وعول على أن البحوث التجريبية وحدها هى المحدد الأساسى للصلة بين العوامل الاجتماعية والفكر .

(1) Peter which .,The Idea of A Social Science, London , 1975 .pp.95 -105 .

وطبقا لرؤية ما فهميم لا تعنى تلك الصلة إطلاقا وجود علاقة ميكانيكية كالعلاقة بين السبب والنتيجة ، ولكن الفكر مرتبط بالوضعية الاجتماعية ذات الحيوية والفاعلية، إذ مع تبدل الوضعية الاجتماعية تتبدل -أو على الأقل تتغير- أنظمة التفكير في الأفكار والآراء ، والطاقات النفسية تتصل وتتقل وتتبدل باتصال القوى الاجتماعية وتحولها. وقد عرف ما فهميم الصلة بين الآراء والأفكار والوضعية الاجتماعية بأنها علاقة انسجام أكثر من كونها علاقة تقريرية أو حتمية ، بيد أن ما فهميم لم يستثن أن تلك العلاقة قد تصل أحيانا إلى درجة الحتمية المطلقة ، فقط يتوقف الأمر على اختلاف الظروف والأحوال .

ولإعطاء كلمة صلة معنى تجريبي وتبيان طبيعة العلاقة بين الرأى والوضعية اقترح ما فهميم منهجا للبحث أرتكز في مضامينه الأساسية على النقاط التالية :⁽¹⁾

(1) أن البناء نظام كامل تنسجم فيه كل العناصر، يجب أن تكون البداية بالإنتاج الفكرى.

(2) المقارنة بين ذلك الإنتاج والأنواع الأخرى المعارضة .

(3) العزو، أى رد الآراء والأفكار إلى أصولها الاجتماعية معتبرا أن منهج الاستقصاء التجريبي هو الطريق الوحيد لدراسة تلك العلاقة . وحيث إن هذه العلاقة تتضمن عوامل بشرية ، فلا يمكن الاكتفاء بمعرفة مظاهرها السطحية (الخارجية)، وكذلك لا يمكن الاعتماد على الدراسات الإحصائية في تفهم طبيعة تلك العلاقة ، إذ للرأى وظيفة عملية إلى جانب وظيفته النظرية .

ويبدى ما فهميم اعتقاده بأن ظهور الأفكار و بلورتها يتأثران إلى حد كبير بالعوامل الاجتماعية ، تلك العوامل التى لا تؤثر على أشكال الفكر ونماذجه فحسب، وإنما أيضا على محتواه ومضمونه وبنيته ، فضلا عن أنها هى التى تحدد مجال الخبرة

⁽¹⁾ فريدريك مونتوق ، المعرفة و المجتمع و التاريخ ، طرابلس ، منشورات جروس برس ، 1991 ، ص ص 33 -34.

والملاحظة .

ويقرر مانهام أن الفكر ينبثق من وجهة نظر الجماعة التي ينتمى إليها صاحبه وهنا نجد نقطة الاتفاق واضحة بين مانهام وتوماس كون الذى يرى أن آراء العلماء تتشكل من خلال الجماعة وتقاليدها . ويضيف مانهام أن أشكال الفكر التي تبدو للعيان يشوبها كثير من الدعاية والصخب ، فيصبح مظهرها الخارجى غير معبر على الإطلاق عن الواقع ، أو عما يسميه مانهام الحقيقة .

وقد عنى مانهام بالواقع من حيث الانسجام و التطابق بعد أن تنتزع العناصر المصلحية فى كل جزء من أجزاء المعرفة . وعندما يتم التخلص من كل مصدر للخطأ، سوف يتم الوصول إلى حقائق ثابتة وموضوعية ، وغير قيمية . و يتطلب التطابق تخطى المظاهر السطحية للمعرفة إلى صلب الرأى وبنيتها ، ولا يتأتى ذلك إلا بالإحاطة بالآراء المناقضة لذلك الرأى . وهكذا نجد أن (الفينومينولوجية) هى أحد المصادر التي أخذ عنها مانهام .

وقد نظر (كارل مانهام) إلى مسيرة المجتمعات البشرية وكأنها تعاقب مستمر بين الثورة واليوتوبيا ، واعتبر أن كل حادثة تاريخية تنبثق عن النظام القائم الذى سماه مانهام توبيا (Topia) مستمدة و مستوحاة من اليوتوبيا (Utopia) . وفى إطار كل من اليوتوبيا والثورة وحدهما توجد الحياة الحقيقية ، حيث يكون النظام القائم شرا رسب من نتيجة انحسار اليوتوبيات و الثورات . وبناء على ذلك تضحى المسيرة التاريخية انطلاقا من توبيا إلى يوتوبيا ثم إلى توبيا ثانية ، وهكذا . ومن ثم يكون النظام (Topia) محلا لانفجار العناصر اليوتوبياوية .

ويصف مانهام العلاقة بين اليوتوبيا و النظام الاجتماعى بأنها دياكتيكية - جدلية، حيث تظهر فى كل عصر من العصور مجموعة من الأفكار والآراء فى إطار الفئات الاجتماعية المختلفة التي تمثل حاجات العصر ومطامحه وآماله، فتصبح تلك

العناصر العلمية بمثابة المواد المتفجرة التي تحطم بناء النظام القائم، فمن رحم النظام القائم تتكون اليوتوبيات الهادمة له ، والتي تجعله متطورا باتجاه النظام المقبل للمجتمع.⁽¹⁾

ويركز ماهمايم على أن الأنظمة الراهنة و الساعية إلى الحفاظ على الوضع الراهن تسمى الأيديولوجيات ، في حين أن الأنظمة الساعية إلى التغيير والتطلع إلى المستقبل تسمى اليوتوبيات .

يوجد لدى ماهمايم إذن نوعان من الأفكار يتفوقان على الوضعية القائمة ، هما: الأيديولوجيا و اليوتوبيا ، والأولى أفكار متفوقة و متسامية على الوضعية، ولكنها فشلت واقعيا في تحقيق محتوياتها . أما الأخرى فلها توجه السلوك نحو عناصر لا تحتويها الوضعية، ولكنها ليست أيديولوجيا ، لأنها نجحت في تحويل الواقع التاريخي القائم إلى واقع يتطابق وينسجم مع مفاهيمها . وواقع الأمر، فإن ماهمايم يقر بحقيقة أن التمييز بين ما هو أيديولوجي ويوتوبي غاية في الصعوبة ، فما يظهر في حالة معينة يوتوبيا أو أيديولوجيا، فإنه يعتمد على مرحلة ودرجة الواقع الذي يطبق عليه الفرد هذا المعيار . ومن الممكن جدا أن تصبح يوتوبيات اليوم وقائع الغد .

وقد ضرب ماهمايم أربع أمثلة للعقلية اليوتوباوية هي المفكرون المسيحيون الذين اعتقدوا بإمكانية ظهور السيد المسيح، وإقامة مملكته السماوية على الأرض . والمفكرون الليبراليون ، والمحافظون ، والاشتراكيون ، والشيوعيون . وعندما انتهى ماهمايم من تحليل هذه التيارات اليوتوباوية الأربعة ناقش الصلة بينها وبين فئات المثقفين الذين ربطوا مصيرهم بمصير الفئات المناضلة من أجل تغيير مواقعها في البناء الاجتماعي.

ثم ينطلق ماهمايم لمناقشة العلاقة بين الوجود الاجتماعي والآراء والأفكار التي

⁽¹⁾ Max Webber , The Methodology of Social Science , New York , 1964 , pp.72 – 80.

تؤلف المعرفة الإنسانية ، فطبقا لمفاهيم تكون أفكار الناس وآراؤهم تبريرات لمصالحهم،
ووسائل للدفاع عن المواقع الاجتماعية التي يشغلونها. وهنا يأتي دور الفئة المثقفة التي
ينبغي ألا تنحاز إلى هذه الفئة أو تلك ، وأن يراعوا قلمهم وضميرهم، بعيدا عن
المهاترات أو بيع أنفسهم .

تعقيب :

إن السؤال عن علاقة الأيديولوجيا بالنسق المعرفي لدى مفاهيم وكون يشكل أهمية كبرى في إطار دراسة علاقة الأيديولوجيا باليوتوبيا. وهذا ما جعل الباحث في هذا الفصل يبدأ بتناول مشكلة الأيديولوجيا عند مفاهيم، ليميز في إطار هذا التناول بين مستويين للفهم الأيديولوجي عند مفاهيم أولهما الأيديولوجيا الجزئية أو الخاصة، وثانيهما الأيديولوجيا العامة أو الكلية . وقد حاول الباحث في هذا الصدد أن يبين الفوارق بين التصورين معرفيا وسياسيا . وهنا كان لابد للباحث أن يتساءل عن العلاقة الجدلية بين الأيديولوجيا والتطور التاريخي عند مفاهيم ، ماهي ؟

تناول الباحث الأيديولوجيا والتطور التاريخي عند مفاهيم من خلال المستوى المعرفي والمستوى السياسي، وبين تميز موقف مفاهيم عن المواقف الفلسفية والسياسية السابقة عليه . وكشف التحليل عن أن ظهور المفهوم الكلي للأيديولوجيا جاء مرحليا على مستويين هما : مستوى النظرية العقلية الخاصة بالأفكار (نولوجيا) ، ومستوى فلسفة الوجود (الأنطولوجيا) . ويكشف التحليل هنا عن دور الوجدان.

وعلى جانب آخر من التحليل تناول الباحث كيفية الانتقال من النظرية الأيديولوجية عند مفاهيم إلى علم اجتماع المعرفة الذي هو في حقيقة الأمر عند مفاهيم نظرية المعرفة العلمية ، أو ما يعرف بالابستمولوجيا العلمية . ثم ينتقل التحليل من هذا المستوى إلى بيان كيف استطاع مفاهيم أن يحقق الربط بين الواقع السياسي والتحليل الأيديولوجي والمعرفي .

الفصل السادس

علاقة اليوتوبيا بالنسق المعرفي

لدى كارل مائهايم و توماس كون

المحتويات :

مقدمة:

أولاً : مفهوم اليوتوبيا لدى مانهائم وعلاقته بالنسق المعرفي

1- كارل مانهائم وتعريف اليوتوبيا .

2- جدل العقلية اليوتوبية .

3- كارل مانهائم وجدل الإستمولوجيا العلمية .

أولاً : العناصر الأساسية للإستمولوجيا لدى مانهائم.

ثانياً : منهجية البحث في نظرية المعرفة .

ثالثاً : مشكلة نسبية المعرفة .

رابعاً : حل مشكلة النسبية التاريخية .

4- مفهوم اليوتوبيا عند توماس كون ..

مقدمة:

ناقشنا مفهوم الأيديولوجيا لدى كل من كارل ماركس وتوماس كون، وبيننا الجوانب المختلفة لعلاقة هذا المفهوم لدى كل منهما بالنسق المعرفي . ولكن بالرغم من ذلك تبقى الصورة غير مكتملة ، نظراً لأن كلا من ماركس وكون لم يتمحور فكرهما، أو بالأحرى لم تقتصر معالجتهما للنسق المعرفي على مفهوم الأيديولوجيا فحسب ، وإنما امتدت لتشمل مفهوماً آخر لا يقل أهمية عن مفهوم الأيديولوجيا، ونعني به مفهوم اليوتوبيا، ولذا فحري بنا أن نخصص هذا الفصل لمعالجة مفهوم اليوتوبيا لدى كل من توماس كون وماركس ماركس، وعلاقته بالنسق المعرفي . و ذلك من خلال تعرفنا أولاً على تعريف كارل ماركس لليوتوبيا ، ثم أشكال اليوتوبيا كما يراها، و هي يوتوبيا المعتقدين بإعادة التعميد و ظهور مملكة السيد المسيح على الأرض، و يوتوبيا المنادين بالليبرالية الإنسانية ، و يوتوبيا المحافظين ، و اليوتوبيا الاشتراكية. ثم نتعرض لجدل الاستمولوجية العلمية عند كارل ماركس ، فنحاول أن نتعرف على العناصر الأساسية للإستمولوجيا لدى ماركس، و منهجية البحث في نظرية المعرفة، و مشكلة نسبية المعرفة و محاولة ماركس لحل مشكلة النسبية التاريخية.

ثم ننتقل بالبحث في الجزء الثاني من هذا الفصل إلى مفهوم اليوتوبيا عند توماس كون ، و كيف أن اليوتوبيا عنده تكشف عن اتجاهين رئيسين، أحدهما يبحث عن سعادة الجنس البشري من خلال الرفاهية المادية و الآخر يتطلب درجة عينة من المادية.

أولاً : مفهوم اليوتوبيا لدى مانهام وعلاقته بالنسق المعرفي

لا تختلف أهمية مفهوم اليوتوبيا لدى مانهام عن أهمية الأيديولوجيا، إذ إن كلا المفهومين معاً لا يشكلان محور الفكر المانهامي فحسب، وإنما أيضاً يشكلان أساس النظرة المانهامية إلى المعرفة بصفة عامة ، ولعلم اجتماع المعرفة بصفة خاصة . لدرجة أنه يصعب على أى باحث مدقق أن يتناول التحليل المانهامي للمعرفة دون الجمع بين المفهومين في بناء بحثه . وما دمننا قد خصصنا مبحثاً سابقاً لمناقشة مفهوم الأيديولوجيا لدى مانهام وعلاقته بالنسق المعرفي ، فقد آن الاوان لمناقشة دور مفهوم اليوتوبيا لدى مانهام وعلاقته بالنسق المعرفي.

1- كارل مانهام و تعريف اليوتوبيا

يذهب كارل مانهام إلى أن اليوتوبيا تمثل توجهاً مستقبلياً ، وأملاً في تحقيق بعض الأشياء التي لا توجد في الوضعية القائمة بين تلك الأشياء التي يعكف الأيديولوجيون على المحافظة عليها . إذ اليوتوبيا عنده " حالة فكرية عقلية لا تطابق الواقع الذي تحدث فيه ولا تنسجم معه" (1) .

ويجب أن نلاحظ هنا أن مسألة عدم التطابق التي يذكرها مانهام تفسر لنا عدة أشياء ، أولها أن عدم التطابق يبدو في حقيقة أن العقلية اليوتوبية ليست متوفرة دوماً في الواقع الفعلي . ولكن هذا يشير أيضاً إلى أنه "يجب أن لا نعتبر كل حالة عقلية لا تطابق الوضعية المباشرة ولا تنسجم معها ، وتتفوق عليها وتتجاوزها عقلية يوتوبائية" (2) . وثانيها أنه يترتب على التصور السابق أن العقلية اليوتوبية تشير إلى " التوجهات التي تسمو وتتفوق على الواقع، والتي اذا انتقلت إلى اطار السلوك، تميل إلى

(1) كارل مانهام، الأيديولوجيا والطوبائية، ص 299.

(2) المرجع السابق ، ص 299

تمزيق نظام الأشياء السائدة في فترة تاريخية ، اما تمزيقا جزئيا أو كلياً⁽³⁾ .

ويبدو أن مسألة عدم التطابق التي يشير اليها كارل مانهيم ، وما تشير اليه، هي ذاتها عند توماس كون ، لأن توماس كون يقدم لنا نفس الأوصاف عن الثورة العلمية ولكن بصورة أخرى.

وأما معنى ما يذهب اليه مانهيم من أن اليوتوبيا تتفوق وتسمو على الواقع، فانه يكشف عن الخط الفاصل بين العقلية اليوتوبية والعقلية الأيديولوجية. ويبين مانهيم في هذا الاطار كيف أن اليوتوبيا قد تصبح إيديولوجيا، فقد "تضمنت كل فترة في التاريخ أفكارا متسامية ومتفوقة على النظام القائم، ولكن تلك الأفكار لم تقم بدور اليوتوبيات، بل كانت بالأحرى أيديولوجيات مناسبة لتلك المرحلة من الوجود مادامت متكاملة تكاملا عضويا بتناسق وانسجام مع وجهة نظر شاملة عن العالم"⁽⁴⁾، فكان العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا بهذا المعنى علاقة تداخل وترايط شديد، بحيث أن الواحد منهما يمكن أن يعمل في فترة تاريخية معينة مكان الآخر بصورة معرفية .

لكن مانهيم يشير أيضا إلى فكرة الوجود وارتباطها باليوتوبيا، ويرفض أن يناقش هذه الفكرة في سياق الفلسفة التقليدية مؤكدا أنه "لا يهمنا الآن البحث في طبيعة الواقع أو الوجود كما هو بوصفهما مشكلتين ترجعان إلى الفلسفة"⁽¹⁾ ومن ثم فإن " ما يمكن اعتباره حقيقيا من الوجهة التاريخية أو الاجتماعية في فترة زمنية معينة وذا أهمية بالنسبة لنا ، فانه يمكن لحسن الحظ ادراكه والتثبت منه بكل تأكيد"⁽²⁾ .

واليوتوبيا بهذا المعنى الذي حدده مانهيم تختلف عن الأيديولوجيا، إذ أن

(3) المرجع السابق ، ص 299

(4) المرجع السابق ، ص 300

(1) المرجع السابق، ص 301.

(2) المرجع السابق، ص 301.

الأيدولوجيا تهدف إلى تكريس الوضعية القائمة ، وهى بهذا المعنى الإبستمولوجى تحت الأفراد وتوازهم على الرضا بحاضرهم وماضيهم ، وتمنى الناس بأمان وآمال جديدة غير موجودة فى واقعهم المعاش بالمرّة ، وقد تقودهم إلى حالة من اليأس الذى يفصح عن الإحباط وعدم الرضا بما هو قائم (3) .

ومن خلال حالة التناقض التى تتمثل فى رغبة الأيدولوجيين فى ترسيخ الوضع القائم وتحذيره من ناحية ، والاغتراب (4) الذى يعانى منه الناس نتيجة للهوة الشاسعة بين ما يأملونه (اليوتوبيا) وما هو كائن فعلا (الأيدولوجيا) من ناحية أخرى تتضح الرغبة الملحة فى التغير والتحول والتغلب على الاغتراب النفسى الذى يفسر العلاقة بين مجرد الامانى وبين ما هو واقع . وفى هذا الصدد قد يجدر بنا مناقشة التغيرات التى تحدث فى البناء الكلى للعقلية اليوتوبية ، وما يترتب عليه من نتائج وهذه مسألة إبستمولوجية تطلعننا على مستويات التفكير المنهجى عند كارل ماركس ، وفى الوقت نفسه تكشف عن علاقة البناءات العقلية ببعضها .

2- جدل العقلية اليوتوبية

يبين لنا ماركس أن بناء العقلية اليوتوبية اتخذ أربعة أشكال رئيسية ، هى (1) :

(1) يوتوبيا المعتقدين بإعادة التعميد وظهور مملكة السيد المسيح على الأرض، وقد مثل هذا الشكل من أشكال اليوتوبيا نقطة تحول فى التاريخ الحديث، وذلك

(3) ماركس : الأيدولوجيا و التوبائية ، المرجع السابق ، ص ص 299-300 .

(4) من الدراسات العربية المهمة عن الاغتراب دراستان : الأولى دراسة صدرت للدكتور محمود رجب بعنوان : الاغتراب ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1978 ، وتركز على وجهة نظر تدرس الاغتراب من خلال المنظور الفلسفى البحت . وأما الدراسة الثانية فقد صدرت بعد الأولى بعشر سنوات للدكتور نبيل رمزي بعنوان : الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1988 . وهذه الدراسة تركز على ربط موضوع الاغتراب بالفلسفة السياسية ، والنظريات الاجتماعية، فضلا عن مناقشة أنماط وحالات ونماذج الاغتراب المختلفة .

(1) المرجع السابق ، ص ص 322-332 .

لكون فكرة بزوغ فجر مملكة السيد المسيح قد حملت في طياتها بذورا ثورية تنتمى إلى تلك الطبقات المضطهدة والمحرومة اجتماعيا ، وهو ما ظهر بجلاء في الجهود المضنية التي بذلتها الكنيسة لشل هذه الفكرة المتسامية على الوضعية و المتفوقة عليها ، إلا أن هذه الفكرة ترجمت واقعا في ظهور بعض الحركات الاجتماعية الأقرب إلى الثورية، والأبعد عن الروحية ، مثل حركة (جوش دى فلور)، وحركة أتباع (هس) . ولكون التطلعات اليوتوبية تدفع إلى ظهور يوتوبيا مناقضة، فقد أدى المذهب المتفائل و القائل بظهور مملكة المسيح على الأرض الذى اعتنقه الثوريون ، وما أحدثه من هزات سياسية خاصة للكنيسة إلى ظهور المذهب المحافظ الداعى إلى العزلة والانسحاب، والنظر إلى السياسة نظرة واقعية.

(2) يوتوبيا المنادين بالليبرالية الإنسانية⁽²⁾ وقد ظهر هذا الشكل من أشكال اليوتوبيا نتيجة النزاع الذى كان ناشبا ضد النظام القائم آنذاك . واليوتوبيا الليبرالية الإنسانية - طبقا لماهيم- تمثل في شكلها الخاص مفهوما عقلانيا مسخرا ضد الواقع المؤلم الملىء بالشروع . وبالرغم من أن اليوتوبيا الليبرالية الإنسانية يمكن قولبتها في أنها فكرة لتمحيص وتثمين الأحداث والوقائع المحسوبة تمحيصا نظريا، شأنها في ذلك شأن الأفكار النظرية الأخرى، إلا أنها في الحقيقة ليست كذلك لكونها ليست فكرة نظرية ساكنة (كالفكرة الأفلاطونية التي كانت مقيد بالتقاليد الإغريقية ، والتي كانت نموذجا ثابتا ومحسوسا مثلا)، وإنما فكرة حركية ومدرسة بوصفها هدفا شكليا مسقطا في المستقبل اللامحدود واللامتناهى الذى يقوم بوظيفة الجهاز المنظم للشئون البشرية .

ويخلص ماهام في تحليله هذا الشكل من أشكال العقلية اليوتوبية إلى أنه مهما وجه إليها من سهام أو انتقادات ، سواء من قبل الداعين إلى عودة مملكة المسيح أو

(2) المرجع السابق ، ص 332 ، 345 .

المثل الحضارية العليا .

ولكن اليوتوبيا الاشتراكية تختلف عن سائر اليوتوبيات الأخرى في تركيزها على البناء الاقتصادي الاجتماعي بوصفه يتمتع بأعظم قوة مؤثرة في اللحظة التاريخية، بحيث تعتبر قواه التكوينية البنائية هي العوامل الحاسمة المقررة للتطور كله، وبمعنى آخر فإنه إذا كانت العقلية المحافظة قد ربطت الشعور والإحساس بالحمية وأوصلته بالحاضر، فإن الاشتراكية تتحدث عن ظهور قوة اجتماعية تقدمية مصحوبة بالروادع التي يفرضها العمل الثوري فرضاً أتوماتيكياً على نفسه حين يدرك القوى الحاسمة المقررة في التاريخ ، إذ أنه طبقاً للرؤية الاشتراكية الشيوعية ، يختلف العاملان اللذان كانا مرتبطين ارتباطاً مباشراً كل منهما بالآخر في مسيرة الزمان ليؤلفا حزبين متعارضين، ولكنهما يتبادلان العلاقات، فالفئات التي تسلمت السلطة حديثاً ، والتي بفضل إسهامها ومشاركتها في مسئولية النظام القائم ، تلتصق بالأشياء والمواضيع القائمة كما هي فتمارس تأثيراً مختلفاً لتأييدها التغير التطوري المنظم ، بينما الطبقات التي ليست لها مصالح ثابتة وراسخة في الأشياء والمواضيع القائمة كما هي تحمل النظرية الشيوعية التي تؤكد الأهمية القصوى للثورة .

وهكذا نجد أنه بينما ركزت يوتوبيا الليبراليين على حتمية التغير دون تحديد معين لما يمكن أن نطلق عليه براجماتية هذا التغير أو المنهج الحركي لهذا التغير جاءت يوتوبيا الاشتراكيين لتوضيح هذا المنهج وتحديد أبعاده، والتي يعتبر أهمها البعد الخالص بالبناء الاقتصادي الاجتماعي بوصفه محور الارتكاز في تفسير التاريخ وحركته .

3-: كارل ماركس وجدل الاستمولوجيا العلمية :

من العرض السابق لفكر ماركس اليوتوبي وأشكاله ، ومن مناقشتنا لفكرته عن الأيديولوجي يمكن التوصل إلى أن لب الفكر الماركسي يتمثل في وجود نوعين من الأفكار يتفوقان على الوضعية، هما: الأيديولوجيا واليوتوبيا ، فالأولى لم تنجح من

الوجهة الواقعية في تحقيق محتوياتها ، فعلى الرغم من أنها قد تكون الدافع المقصود للسلوك الذاتى ، فإن معانيها قد تكون مشوهة ومزيفة ، ويضرب مانهائم مثلاً على ذلك بالتناقض السافر في الفكرة الداعية إلى المحبة و الأخوة المسيحية في مجتمع قائم أساساً على العبودية ، ويعود ذلك بالأساس - كما يرى مانهائم - إلى وثاقة الارتباط بين فكر الطبقة الحاكمة ومصالحها ، وبالدرجة التي تجعل هذه الطبقة لا تدرك ، أو تفهم وجود الحقائق التي قد تتعارض مع دعوتها ومطالبتها للسيطرة ، فضلاً عن أن الأيديولوجيا تنطوي على حقيقة أن اللاشعور الجمعي لجماعات معينة قد يعمل في بعض المواقف على طمس معالم الظروف الحقيقية المحيطة بالمجتمع وحجبها ، سواء عن أعينها أو عن أعين الآخرين ، ومن ثم تسعى إلى تثبيت الوضع القائم .

أما اليوتوبيا فهي توجه السلوك نحو عناصر لا تحتويها الواقع ، إذ أن الفكر اليوتوبي يستمد مقوماته من نضال الجماعات المقهورة في بحثها الدءوب عن تغيير الأوضاع القائمة ، ومن ثم لا يرى اليوتوبيائيون في الموقف سوى تلك العناصر التي تميل إلى بطلانه وإنكاره ، أو بمعنى آخر تلك العناصر السلبية التي يحتويها هذا الموقف ، ومن ثم تضحي رؤيتهم للموقف قاصرة وعاجزة ، ويقر مانهائم بصعوبة التمييز بين ما هو يوتوبي وما هو أيديولوجي في حالات معينة ، فما يظهر في حالة معينة يوتوبياً أو أيديولوجياً إنما يعتمد في المقام الأول على مرحلة ودرجة الواقع الذي يطبق عليه الفرد هذا المعيار ، فيصف الناس الذين تكون أفكارهم ومشاعرهم مرتبطة بنظام معين ، ويحتلون مواقع معينة .

ويمكن أن تصبح يوتوبيات اليوم وقائع الغد ، إذ أن اليوتوبيات ما هي إلا حقائق لم تنضج بعد ، فال فئة المسيطرة في المجتمع ، التي تكون في اتفاق كامل مع النظام القائم ، هي التي تقرر ما يعتبر يوتوبياً ، بينما الفئة الصاعدة هي التي تقرر ما يعتبر أيديولوجياً ، لأنها في نزاع مع المواضيع والأشياء كما هي موجودة ، أي أن الأفكار التي تسمو وتتفوق على الواقع التاريخي ، وتكون قوة متفجرة تكسر وتهشم حدود

النظام القائم هي يوتوبيا ، والأفكار التي تخص الواقع هي أيديولوجيا .

وهكذا، وعبر تبني مفاهيم الأيديولوجيا واليوتوبيا كأساس منهجي لإقامة علم اجتماع المعرفة، نجده قد ركز على موقفين نظريين مختلفين ومتميزين، أولهما نظرية المعرفة ، وفيها ترتبط أساليب الفكر بجماعات وقواعد محددة ، وثانيهما ذلك التصور التاريخي للصدق و الثبات الذي يتعارض مع فكرة الوظيفة الملائمة والاحتياجات .

وواقع الأمر، فإن نظرة مفاهيم لليوتوبيا لم تكن تعنى على الإطلاق بذلك المجتمع الخرافي الذي ارتسمه البعض من أمثال بيكون ومور وكامبانيلا، وإنما كانت نظرة براجماتية، إذ بالرغم من أن اليوتوبيا لديه كانت عبارة عن نمط للفكر لم يتحقق بعد، إلا أنه كان واثقاً من حلول ذلك اليوم الذي يؤدي فيه مفهوم اليوتوبيا إلى خلق وضعية جديدة تتحول فيها الكمية إلى كلية ، لكون ينطلق من قاعدة تاريخية تمهد الطريق إلى تطويره، كما يعتمد على طبقة أو جماعة اجتماعية تعمل على تحقيقه في النظام الاجتماعي والسياسي العام .

كذلك فإن التفكير اليوتوبي عند مفاهيم يتضمن موقفاً ثورياً ، وليس بهذه الدرجة من الحمول، التي وصفه بها سوريل، على أساس أن اليوتوبيا ليست سوى نظام عقلي غير قادر على العمل في الواقع ، واعتبار الأسطورة وليست اليوتوبيا هي الإداة التعبيرية عن مطامح النجاح الثوري في فرنسا، حيث اليوتوبيا عند مفاهيم شأنها شأن الأيديولوجيا تنسب دائماً إلى الثقافة، وإلى تنظيم الجماعة، لأن اليوتوبيا المسيطرة في وقت سابق تصبح - إذا ما تحققت - مجالاً ليوتوبيات أخرى لاحقة توفرها و تطيح بها ، وذلك إلى ما لا نهاية .

بالإضافة إلى ما سبق فإنه لا يمكن تحديد الأيديولوجيا ولا اليوتوبيا الناجمة إلا بعد اكتمال الفعل التاريخي، وحينئذ لن يكون هناك اختلاف أو تمايز بينهما. وبناء

على ذلك فإن الاتجاه الفعلى أو الحقيقى لن يتحقق على الإطلاق ما لم يعرف الفرد المغزى أو الهدف النهائى للتاريخ ، وذلك لأن الأفكار التى يتحقق بها الاتجاه سوف تنتظر حتى تقع التغيرات فى بناء المجتمع ، وحتى يتحقق التركيب الكلى الشامل⁽¹⁾ .

عند هذا الحد فإنه عندما تكون الأفكار دائرة حول الواقع، والأفكار التى تعلق على الواقع متعارضة أو يوتوبائية، فإن الوضع الثابت للحقيقة يبدأ فى التفسخ والتلاشى، أو يصبح تاريخاً بالنسبة إلى حقبة تاريخية أو جماعة اجتماعية . وهذه الطريقة نسب مانهائم ما قام عليه تحليله اليوتوبيا ، وما تتميز به من طبيعة برجماتية عملية واقعة فى برائن الحتمية الاجتماعية للمعرفة . وللخروج من هذا المأزق قدم مانهائم فكرة التركيب المنطقى الموحد الذى يحمل شعلته فئة المثقفين بوصفهم فئة غير مرتبطة اجتماعيا ، أو على حد تعبيره (الفئة العائمة بكل حرية) ، حيث يمكن هؤلاء التغلب على الحتمية الاجتماعية للمعرفة ليتوصلوا إلى موضوعية جديدة وديناميكية بالتنازل عن فكرتهم الضيقة الجزئية من أجل الوصول إلى تفكير مفتوح يقوم على تركيب منطقى مؤلف من أبعاد متعددة .

ويمكن القول بوجه عام إن مانهائم قد عنى بمشكلات علمية ونظر إلى الفكر من خلال هذا المنظور وحده، ومن هنا جاء خلطه بين الأحكام القيمية والأحكام الواقعية، ولذلك قصر المطالبة بتحقيق الموضوعية فى المعرفة على العلوم الاجتماعية، بينما انتقد الفلسفة التقليدية لمثالياتها ، وأراد أن يحل علم الاجتماع محلها .

وقد اقترح مانهائم عدة أساليب لدعم نظرية المعرفة العلمية ، كما حدد بعض الخطوات الهامة فى هذا الصدد يمكن اختزالها فى الآتى :⁽¹⁾

(أ) عزو الفكرة إلى فهم أو وعى مغلق نسبيا، وتشييد نماذج لأساليب الفكر

(1) H.O. Daahike: The Sociology of Knowledge (in kewal Motwani), sociology of knowledge, Somaya Publications PRT.LTD, Bombay, 1976, PP.150-151.

(1) السيد عبد العاطى السيد : علم اجتماع المعرفة ، ص 215 .

وأشكاله.

(ب) تحديد المدى أو الدرجة التي يبلغها الأفراد بالفعل في تفكيرهم وأفعالهم على طول هذه النماذج المشيدة .

(ج) استنباط أو اشتقاق أنساق الفكر من الجماعات أو الشرائح التي تعبر عنها .

(د) أن يتم بحث هذه الجماعات بالرجوع إلى الهيكل السسيوثقافي الكلي، وأن يتم تحديد السمات المميزة للقضية أو الحكم أو إرجاعها إلى حقبة أو مرحلة معينة، أو موقف بعينه .

وقد انعكست أفكار مانهائم السالفة على بقية أفكاره ، سواء فيما يتعلق بالمعرفة عامة ، أو بالابستمولوجيا العلمية بصفة خاصة ، وهو ما سوف نوضحه في النقاط التالية :

أولا : العناصر الأساسية للابستمولوجيا لدى مانهائم⁽¹⁾ :

انتقد مانهائم نظرية المعرفة التقليدية موضحا أن سبب عجزها يكمن في انتصارها على ثنائية الذات والموضوع، والبديل الذي يرضيه مانهائم هو أن يحل محلها علم حديد، مما يستتبع ذلك من الربط بين الفكر والمعرفة من ناحية، والظروف التاريخية والثقافية من ناحية أخرى ، بمعنى ربط الأنماط الثقافية بالمبادئ العقلية وتفسير عملية الإدراك الإنساني في ضوء ما أسماه مانهائم روح العصر بتياراتها الفكرية المختلفة .

وانتقد مانهائم أيضا بعض الاتجاهات السوسيولوجية ، وفي مقدمتها علم الاجتماع الماركسي، وتحديد مقولة ماركس الشهيرة التي تربط ما بين الوضع الطبقي والفكر والأيدولوجيا، إذ بدلا من ذلك جعل مانهائم حركة التاريخ مصدرا

(1) المرجع السابق ، ص ص 197 - 199 .

لكل فكر على أساس أن أنماط الفكر وأساليبه لا تفهم في حدود الطبقة وحدها، بل تفهم في ضوء الأصول والظروف الاجتماعية والمصادر التاريخية ، كذلك رفض مانهائم أطروحة دور كايم الخاصة بالعقل الجمعي ، معتبرا أن هذا العقل لا يعدو عقلا ميتافيزيقيا خالصا يسمو عن عقول الأفراد كمصدر يستوحى فيه الأفراد أفكارهم ومشاعرهم ، وفي مقابل ذلك رد مانهائم الفكر والمعرفة إلى الفرد نفسه ، ويقصد مانهائم الفرد ذلك الإنسان العارف الذي لا يفكر من خلال عقل جمعي دور كايمي ، أو يفكر وهو في عزلة صورية خالصة ، كما تصور كانط، وإنما هو الإنسان في وضعه و موقفه المرتبط بوجوده الاجتماعي في صراعاته واستجاباته ، وردود أفعاله للمواقف الاجتماعية التي يتعامل معها .

بالإضافة إلى ذلك رفض مانهائم كل دعاوى الاتجاه الفينومونولوجي، وخاصة ماعول عليه أنصار هذا الاتجاه من معالجة القيم الإنسانية في حدود الموضوعية المطلقة، ومحاولة إدراك المطلقات وحس الماهيات، والإيمان بالقيم المطلقة. وبدلا من ذلك تبنى مانهائم القول بنسبية المعرفة ، مع التأكيد الفينومونولوجي على الأفعال القصدية التي تقوم بها الذات الفردية لفهم الظواهر ، والكشف عن حقيقة موضوع المعرفة وحس جوهره ومكونه ، إذ طبقا لمانهائم فإن معرفة ظواهر العالم الطبيعي ، حيث تتطلب منه الوقوف في موقف مخالف خاص للكشف عن مضمونها وحقيقتها .

وبناء على ذلك رفض مانهائم الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع معزيا ذلك إلى عدم إدراك الاتجاه الوضعي للتمايز القائم بين موضوعات العالم الفيزيقي والعالم الإنساني لكون العالم الفيزيقي ذا موضوعات جامدة، بينما العالم الإنساني ذو ظواهر حية تمثل محتوى لبنية الثقافة والتاريخ .

وكان البديل الذي تبناه مانهائم هذه المرة أيضا هو نظرية المعرفة العلمية التي تؤكد على إيجابية الإنسان وإنتاجيته وتأثيره في الموقف الاجتماعي .

وصفوة القول إن نظرية المعرفة العلمية عند مانهائم تأخذ بفكره المواقف الكلية أو المواقف السوسيو تاريخية ، انطلاقاً من أن كل موقف تاريخي هو خبر معبر عن روح العصر وسماته ومعاييره الفكرية ، وبالتالي فإن حتمية المواقف تعد المصدر الوحيد للفكر والمعرفة والمرجع الأساسي لتفسير كل منهما ، ومن ثم تتعدد طرق الفكر وأساليب المعرفة ، ولأنها تتعدل وتتغير طبقاً لتغير المواقف على مر العصور، الأمر الذي يؤكد نسبية الفكر والمعرفة، ويمكن تفسير هذه النسبية في أن المواقف التاريخية هي التي تضيء على الفكر والمعرفة معانيها .

ثانياً : منهجية البحث في نظرية المعرفة العلمية

يركز مانهائم في بنيانه لطبيعة المعرفة العلمية على أنه يهتم بدراسة الطرق التي من خلالها تؤثر العوامل المعرفية والاجتماعية في كل النتائج الفكرية والعقلية والمعرفية. وهو بذلك قد ربط بين الفكر والوجود الاجتماعي ، أو بمعنى آخر فقد ربط المعرفة بالثقافة والتاريخ، والمتأمل لأعمال مانهائم في هذا السياق يجدها قد تبلورت في :

* توضيح الطابع الجمعي للمعرفة ، فالمعرفة تنشأ من خلال الجماعة العلمية التي ينتمي إليها المفكر أو العالم . ومن الواضح أن مانهائم في هذا التصور يلتقي بأفكاره مع توماس كون الذي سيفرد الباب الأكبر من تصوره في كتابه تركيب الثورات العلمية لبيان أثر الجماعة العلمية على عقل العالم. فالجماعة في رأي توماس كون هي التي تحدد الأطر الفكرية للعالم ، وهي التي تشكل تصورات المعرفة واعتقاداته التي تعتبر ، في حالة كونها مهيمنة، أيديولوجيا. وفي حالة غياب تنفيذها في الواقع تصبح يوتوبيا .

* تصنيف المعرفة إلى أساليب متميزة للفكر تتمثل في أشكال الفكر البورجوازي والبروليتاري .

* توضيح العلاقة الوثيقة بين المعرفة و الجماعات الاجتماعية المختلفة ، ذلك أن أسلوب الفكر يرتبط أيضا ارتباطا وثيقا بمصالح الجماعة و اهتماماتها . هذا في رأى توماس كون ما يجعل الجماعة العلمية التقليدية تحاول بشتى الطرق المحافظة على بقائها ووجودها ويجعلها في الوقت نفسه تقف بصورة قوية أمام التجديد الفكرى حفاظا على وجودها.

و من هنا يجب أن تنطوى مهمة التحليل على :

* تحليل السياق التاريخى الخارجى، وربط البناء الاجتماعى والمعرفى للجماعة بالنتاج الفكرى .

* تحليل الوحدة الداخلية للكل فى ذاته .

ونظرا لأن أساليب الفكر فى ذاتها تمثل كليات ، لذلك يصعب فهمها من وجهة النظر السوسولوجية وحدها عن طريق المقاييس و الوسائل الكمية ، لذلك كان من أهم المبادئ المنهجية التى وضعها مانهام مبدأ استحالة تحليل الكل والمركب فى ضوء الجزئى والبسيط ، وأن تفسير الجزء المجرد لا يكون ممكنا وله ما يبرره ، إلا إذا انطلق بداية من الكل ، أى من أعلى ، وليس العكس .

وعلى هذا الأساس تقبلت منهجية البحث فى نظرية المعرفة العلمية عند مانهام مناهج العلوم الوضعية بصورة جزئية ، فالمنهج الميكانيكى الذى يفتت الكل إلى وحدات جزئية دقيقة منهج لا يتلاءم فى نظر مانهام مع العلوم الاجتماعية ، كما لا يتلائم أيضا مع وجهة نظر توماس كون فى تحليل الجماعات العلمية، كما أن المفاهيم الثابتة عن العلم الطبيعى والرياضيات تتعارض مع المفاهيم الدينامية للعلوم الاجتماعية والجماعات العلمية والتاريخية ، حيث يرى خبرة الأفراد الذين يشكلون موضع الدراسة و تجربتهم . أما العلوم الاجتماعية فلا تواجه بمثل هذه المشكلة ،

فالذرات مثلاً لا تخابر هذه المعاني حين تجرى عليها التجارب الذرية.⁽¹⁾ ويدل هذا على محورية المعاني وأهميتها في المعرفة العلمية عند مانهائم .

ويرى مانهائم أن لكل موضوع ثقافي ثلاثة مستويات متميزة للمعنى تتمثل في المستوى الموضوعي و المستوى التعبيري و المستوى التوثيقي . والمستوى الأول يعكس رؤية المراقبة للموضوع الثقافي من الخارج، والثاني يشير إلى ما يدور بخلد هذا الموضوع نفسه، بينما الثالث يتضمن رؤية العالم لهذا الموضوع . وهذه النظرة تلتقى مع رأى كون حول ثلاثية الفكرة ذاتها بين العلم السوى والعلم الثورى والنموذج⁽²⁾.

وفي مقابل رفض مانهائم وتوماس كون للمنهج الوضعي يؤكدان على المدخل الجشطالتي لفهم الفعل ، فهو يرى أننا لن نفهم الجزء ما لم نفهم الكل ، وبالتالي فلكى نفهم فعل الفرد علينا أن نتبنى مدخلاً يضع في اعتباره وجهة النظر الإنسانية الكلية، كذلك إذا أراد الفرد أن يفهم فعل أى جزء من العالم عليه باستشراق العالم ككل ، وعبر هذا الاستشراق نستطيع أن نبدأ بدراسة مسلمات والجماعات المتصارعة في العالم ومبادئها . كما يمكن تتبعها للتعرف على طبيعتها و الأهداف التى تتمسك بها .

ولكى نفهم هذه المسلمات والمبادئ جيداً يتعين علينا أن نتبنى مدخلاً تاريخياً وأن نحدد العوامل الدينامية التى ساهمت فى صياغة هذه المبادئ والظروف التى أدت إلى نمو هذه العوامل الدينامية⁽¹⁾ ، وأن نوضح تحت أى الظروف وفى أى الأوقات تطرأ تغييرات معينة على طبيعة هذه العوامل واتجاهاتها ، إذ لا يمكن فهم أى خط فكري خاص ما لم نلقى الأضواء على أصوله الاجتماعية . ومن الضروري أن نبحت

(1) د. السيد عبد العاطى السيد ، المرجع السابق ، ص 201 .

(2) د. ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم : المشكلات المعرفية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000 ، ص

(1) راجع فى ذلك بحث الدكتور ماهر عبد القادر محمد بعنوان "بنية الجماعات العلمية " فى ندوة عاطف غيث التى عقدت بقسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة الإسكندرية عام 1990 ، البحث غير منشور.

القاعدة الواقعية للموقف السوسيوتاريخي الذي من خلاله تتواجد جامعات الأفراد ذوى الفكر المتميز .

إن الفرد لا يستطيع - على حد تعبير مانهائم- أن يفكر بمفرده، ولا يستطيع أن يتميز أو يختلف بمفرده أيضا ، ولكنه يبدأ بأفكار الآخرين ، سواء اتفق معهم أو حاول تعديل فكرهم أو استبداله بفكر آخر ، وذلك لمواجهة تطورات المواقف الاجتماعية .

إن الفرد ينتمى إلى الجماعة ، لا لأنه ولد فيها ، ولا أنه يسعى للانتماء إليها، ولا لأنه يشعر تجاهها بالانتماء والولاء فحسب ، بل لأنه يرى الحياة والعالم فى ضوء المعانى التى اكتسبها من الجماعة أو التى طورها داخل الجماعة. ومن ثم يتعين علينا لكى نحقق فهما كاملا لسلوك الفرد أن ندرس أنساق المعانى الخاصة بجماعته التى يوجه لها كل انتماءاته وولائه . إلا أن تاريخ حياة الفرد لا يكفى لأن يكون بحثا سوسيولوجيا متكاملا، لأن هذا التاريخ ليس إلا مقوما واحدا أو حلقة واحدة ، أو حلقة واحدة من سلسلة لا حصر لها من تواريخ حياة متداخلة و معقدة . كذلك فلن تاريخ حياة بعض الأفراد المعاصرين فى جماعة اجتماعية معينة يستوجب الرجوع إلى تاريخ حياة أفراد قد ينتمون إلى جيلين أو ثلاثة أجيال من الأسر على الأقل ، حتى يمكن أن نفهم لماذا يسلك أفراد جماعة ما طرقا معينة دون أخرى ، و يتمسكون بمعان بعينها دون غيرها .

لقد اعتبر مانهائم تطور المعرفة فى الجماعة مظهرا اجتماعيا لحياتها ، وبالتالى اعتبره شكلا من أشكال العملية الاجتماعية ذاتها ، بل اعتبره عملية تعاونية تتطور فيها معرفة أى فرد داخل إطار النشاطات المشتركة التى يلعب فيها الفرد دورا متميزا إلى حد ما .

ونظرا لأن المعرفة تتطور من خلال النشاطات الجماعية يصبح من الضرورى فى

نظر مافهم أن نشير إلى أن جانبا كبيرا من هذه المعرفة ينمو ويتطور من خلال اللاوعى أو اللاشعور الجمعى Collective Unconscious ، ومن هنا كان بحث توضيح الأسس اللاعقلانية للمعرفة العقلانية من المهام التى يضطلع بها علم اجتماع المعرفة عند مافهم ، إلى جانب تحديد الارتباطات و العلاقات القائمة بين الأسس اللاعقلانية والمعرفة العقلانية الناجمة عنها . وبالإضافة إلى ذلك تثير وسائل تحديد اللاوعى الجمعى وفهمه مشكلة أخرى ترتبط بمدى القدرة على السيطرة أو ضبط اللاوعى الجمعى الراهن ، وهنا يقترح مافهم مدخلا لمعالجة هذه المشكلات من خلال دراسة الأيديولوجيات التى تحكم النشاطات الجمعية للناس .

غير أنه على الرغم من أن مافهم قد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما حاول تطوير إجراءات منهجية فى علم اجتماع المعرفة ، إلا أنه لم يوضح ارتباط الفكر بالمجتمع ، ولقد أشار إلى أنه ما إن يحلل أى نسق فكرى معين حين تظهر مشكلة إرجاعه أو إعزائه لجماعات محددة ، وهذا الموقف لا يتطلب فقط إجراء بحث إمبيريقى للجماعات أو الطبقات التى يشيع فيها هذا النسق الفكرى بالذات ، بل أيضا تفسير الأسباب التى تجعل هذه الجماعات دون غيرها تكشف عن هذا النموذج أو النسق الفكرى .

ثالثا : مشكلة نسبية المعرفة

تمثل مشكلة النسبية المشكلة الأولى لمافهم وتوماس كون أيضا، ولعل معظم الانتقادات التى توجه إلى مافهم منبعها هذه الزاوية باعتبارها تمثل حدود نظرية المعرفة العلمية، غير أن مافهم ارتسم حلا لتخطى هذه المشكلة تمثل فى التمييز بين النسبية (بمعنى أن تنسب كل الأفكار إلى موقف ما) وبين الارتباطية ، أو ما أسماه العلاقية (بمعنى أن الأفكار وإن ارتبطت بسياقات معينة ، لا يحكم ببطلانها من منظور الصدق والكذب)، غير أن مافهم ينتهي - كما رأينا- إلى الأخذ بمنظور تاريخى هيجلى مفلده

أنه وإن كانت نظرية المعرفة العلمية تربط الأشكال المختلفة للفكر بمواقف اجتماعية معينة إلا أن صدق محتوى المنظورات المختلفة يكمن في ارتباطها بحقيقة (فوق تاريخية)، ومن ثم تبتعد مهمة تقطير الصدق (أى استخلاصه نقطة بعد أخرى) من الخطأ والزيف في المنظورات المختلفة عن نطاق التاريخ لتصبح مهمة أساسية يضطلع بها المثقفون . وحول هذه النقطة أيضا جاءت أفكار توماس كون الذى ذهب إلى أنه لايمكن لنا أن نحكم على أفكار وتصورات العلماء في مرحلة معينة بأفكار وتصورات العلماء في مرحلة أخرى.

وتفاديا للنسبية التى تتضمنها هذه الصياغات السابقة طور مانهام منهجا للتحليل يربط به المعنى التوثيقى للأشكال والصور الثقافية بكل من السياق التاريخى والاجتماعى بالوحدة الداخلية لكل ذاته ، ومن ثم سيطر على أعمال مانهام اللاحقة تأكيده على المعانى الكبرى للعناصر الثقافية ، كالأنماط المختلفة للمعرفة ، ذلك أن الطابع الدينامى والمتغير للسياق الاجتماعى والتاريخى يشكل في نظر مانهام العضلة الكبرى التى تواجه نظرية المعرفة العلمية ، وهنا يطرح السؤال : هل كل أساليب الفكر أساليب نسبية من حيث محتواها الحقيقى ؟ . ويجب مانهام قائلا : إن علم اجتماع المعرفة هو تنظيم للشك الذى يوجد في الحياة الاجتماعية في شكل انعدام غامض للأمن ، أو عدم الثقة وعدم التأكد . إن ما يوجه إلى العالم الحديث من لوم هو ذلك الموقف الذى جعل الحياة الاجتماعية أكثر اغترابا وتفككا وفوضوية. ومن هنا كتب مانهام الكثير من المقالات المتشائمة حول الانحطاط الفكرى الذى يسيطر على عصرنا الراهن، والفوضى التى تترد إليها حياتنا الاجتماعية والفكرية .

ولكن إذا لم تكن هناك حقيقة موضوعية ، وكانت الحقيقة مجرد مجموعة منظورات متنوعة ومتباينة، فكيف للمعرفة التاريخية إذن أن تكون ممكنة ؟ . وعلى العكس من فيبر ومعرضته المعروفة للنسبية الثقافية ، والموقف الشكى لعلم الاجتماع ، اقترح مانهام حلا تاريخيا ، أى تصورا ديناميا للحقيقة، كمستوى مطلق يمكن عن

طريقه الحكم على مدى ثبات المنظورات المختلفة وصدقها، متمثلا في تبنيه مفهوم (الشمول) أو (الكلية Totality). وذهب إلى أنه على الرغم من ارتباط الأشكال المختلفة للمعرفة بمواقع اجتماعية مختلفة، إلا أن أى منظور جديد يظهر في مجرى التطور التاريخي يحتوى في الواقع على أفكار جديدة لها قيمتها بالنسبة إلى الحقيقة و الواقع التاريخي ، فالماركسية مثلا قد أكدت على الصراع الطبقي، بينما أكدت الفاشستية على عنصر الفعل في الحياة الاجتماعية في مقابل تأكيد الليبرالية على أهمية الفرد المستقل ، فكل منظور جديد يقدم تركيبا جديدا لمنظورات سبقتة ، لذلك تمر أساليب الفكر باستمرار بعملية لا تنقطع من الامتزاج والتداخل فيما بينها. ومن هنا فإن المجتمع الحديث بالرغم مما يتميز به من تجزئية وانقسامية واستقطاب ، فإنه يضع أساسا لاتجاه واسع النطاق نحو (المفهوم الكلي)، بمعنى أن أى منظور جديد يكشف عن (حقيقة تقريبية تشكل جزءا من هيكل أكبر للمعنى داخل بنية الحقيقة التاريخية ، وبالطبع فإن كل المنظورات سوف تكون بالضرورة جزئية) ، لأن الكل التاريخي الشمولى يكون دائما من الاتساع والشمولية بحيث لا يمكن إدراكه وفهمه عن طريق أى من وجهات النظر الفردية التي تظهر خارجا عنه، وهذا هو معنى التصور الدينامي للحقيقة عند مائيم ، ففي مقالته التي دارت حول المذهب التاريخي Historicism مثلا ذهب مائيم إلى أنه ليس هناك طبقة أو جماعة بعينها تستطيع أن تشكل بذاتها مد يمكن أن نعتبره حاملا للحركة الكلية للتاريخ ، وأن الكل لا يمكن أن يفهم إلا بأن توضع في الاعتبار كل المنظورات المختلفة .

على هذا النحو تبني مائيم نظرة هيكل في براعة الاستدلال، وفيها حولت العملية التاريخية الفكر الأيديولوجي المرتبط بالمصلحة إلى حقيقة موضوعية ، لذلك نجد في كتابه (الأيديولوجيا واليوتوبيا) يشيد بنظرية ماركس في الأيديولوجيا ، لأنها وحدت علاقة المصالح الطبقيّة بأشكال المعرفة . غير أن ماركس فشل في تطبيق نظريته على فكرة الخاص، وتصور أن الأيديولوجيا مفهوم متميز للاشتركيين .

وعلى الرغم من تقدم النظريات السابقة إلا أن تصور ماركس خلط بين معنيين متميزين للأيدولوجيا، أى بين المفهوم البسيط (الخاص). ويشير إلى الحيل الخداعية الفردية والتبرير العقلاني للأفعال على المستوى السيكلوجي والمفهوم الشمولي الكلي الذي يشير إلى فكرة الطبقة الاجتماعية أو المرحلة التاريخية ، أى إلى أسلوب الفكر . أما المعنى الأخير فيتميز بأنه معنى سوسيولوجي ولذلك فهو يقترّب من الحقيقة والواقع ⁽¹⁾ .

ويشير مانهام إلى أن مفهوم الأيدولوجيا مفهوم غير تقيمي يحاول فقط أن يوضح المعرفة من العقلية من خلال مواقف حياتية خاصة ، ولذلك فهو يمكن علم اجتماع المعرفة من اكتشاف المحددات الاجتماعية للفكر ، ومن طرح مشكلة الحقيقة والزيف على مائدة البحث .

رابعاً : حل مشكلة النسبية التاريخية

يذهب مانهام إلى أن هناك بعض المواقع الاجتماعية التي تتيح لجماعة اجتماعية بعينها فهم الحقيقة التاريخية بعمق أكبر من فهم أى جماعة أخرى، لا تتساوى مع كل المنظورات فيما تكشف عنه من صدق، ومع ذلك رفض مانهام أن يرد الحقيقة إلى الطبقة كما فعل لو كاش، وذهب إلى أن مهمة صك المنظورات المختلفة تلقى على عاتق شريحة اجتماعية متميزة هي فئة قادة الفكر الأحرار Free-Floating

intelligensia ، تلك الجماعة التي لا تتقيد بمصالح اجتماعية بعينها، ومن ثم يتحقق لها الاستقلال الفكري. وبهذه الطريقة يمكن لنظرية ماركس الأيدولوجية أن تتطور داخل إطار علم اجتماع المعرفة فقط، من خلال أنشطة أولئك المفكرين المستقلين الذين يشغلون موقعا اجتماعيا خارج النظم والمؤسسات الرئيسية في المجتمع

(1) د. السيد عبد العاطي السيد ، المرجع السابق ، ص 206 .

الرأسمالي⁽¹⁾ .

وفي هذا الصدد يذكر مانهام أن من الأمور التي تبدو على أنها متأصلة في صميم العملية التاريخية ذاتها أن الحدود التي تعمل على تحديد وجهة نظر ما، أو تضيقها ، تميل إلى السير في الطريق الصحيح من خلال تصادمها بوجهة نظر أخرى مضادة، ولذلك تتمثل مهمة دراسة الأيديولوجيا في فهم مدى ضيق كل من وجهات النظر الفردية، وإلى أى حد تتفاعل هذه المواقف و الاتجاهات المتنايزة في العملية الاجتماعية الكلية .

هل المثقفون وحدهم هم الذين بإمكانهم تحقيق المنظور الشمولى ؟. وبطبيعة الحال يتضمن هذا السؤال الكثير من القضايا التي يعنى بها علم النفس الاجتماعى الذى لم يستطع مانهام أن يطوره على نحو منظم و محدد .

إن نظرية المعرفة العلمية فى رأى مانهام معنية بالطرق أو الوسائل التى تؤدى إلى تغيير النتائج العقلية والفكرية التى تعمل كقيم اجتماعية ، ذلك لأنه بالقدر الذى تتأثر فيه القيم بالعوامل الاجتماعية ، بقدر ما تتغير هذه القيم الذاتية بتغير العلاقات الاجتماعية، أى بالإصلاح الاجتماعى .

إن إعادة التشييد الاجتماعى عن طريق تغير الظروف الاجتماعية وتنظيم المؤسسات والنظم الاقتصادية، وبأستخدام الوسائل التى تؤثر فى الظروف الخارجية، لا يمنع من أستخدام الطرق والوسائل التى من شأنها أن تغير روح الإنسان Sprit of Man على نحو مباشر ، من هنا كان على علم اجتماع المعرفة -فى نظر مانهام- أن يعنى بالأنساق الخارجية التى تحدث التغير الاجتماعى المطلوب . وهو فى هذا الصدد لا يدعم الشكل السلطوى للمجتمع، ولا الشكل الحر Laissez-Faire ، بل يدعم النموذج أو الشكل الديمقراطى.⁽¹⁾

(1) المرجع السابق ، ص ص 215 — 216 .

(1) E.Bogadus " Mannheim and sociology of Hnouledge " in kewl Motwani op.cit, P.231.

ويرتبط الأخذ بنموذج المجتمع الديمقراطي بتبنى نظرية للقوة تهدف إلى تحقيق الطرق والوسائل التي تعمل على توزيع القوة وضبطها إلى أقصى درجة ممكنة من الأمن والكفاءة والحرية ، لذلك تتفرد الديمقراطية بسوء استخدام القوة لتؤكد على القوة الوظيفية لا على القوة التعسفية .

وتواجه الديمقراطية مشكلة مهمة هي ما تمارسه جماعات الضغط من قوة غاشمة على الأفراد ، ومن هنا كان لزماً على علم اجتماع المعرفة -على حد تعبير مانهام- أن يعنى عناية خاصة بجماعات الضغط وكيفية تأثيرها في عقول الأفراد في المجتمع، ذلك لأن ممارسة الضغوط أو الضغوط الضارة تعد طريقة غير ديمقراطية لتحقيق التغير الاجتماعي، أو للإبقاء على الثبات الاجتماعي .

إن النفوذ الاجتماعي الذي يمارس عن طريق العنف أو الثورة أو الحروب يعمل بطريقة مضادة للطريقة الديمقراطية للحياة إلى من شأنها أن توجد الأنماط المنظمة للتفاعل الاجتماعي الناجمة عن إرادة وقرار حر .

ولكى يمارس المجتمع تأثيرات إيجابية إنشائية على أعضائه يجب أن يكون هناك تخطيط اجتماعي، أى تخطيط من أجل الحرية الخاضعة لضبط أو سيطرة ديمقراطية. غير أن هذا التخطيط المنشود ليس تخطيطاً لإيجاد مجتمع لا طبقي ، بل مجتمع تتلاشى فيه تطرفات وتناقضات الفوارق الطبقية ، أو هو تخطيط لأنماط ثقافية جديدة دون نبذ للعناصر التراثية ذات القيمة، أى تخطيط للتحويل التدريجي للمجتمع من أجل تشجيع نمو الشخصية، وتخطيط من أجل التنسيق وليس من أجل فرض نظام صارم ، أى أنه تخطيط للاختبارات الحرة .

من هنا فإن نظرية المعرفة التقليدية تؤكد بصفة أساسية على ما للبيئة من تأثير واضح على تفكير الإنسان ، إلا أنه من المتعين عليه -في نظر مانهام- أن يعترف بأن هذا التأثير الذي كان يمثل موضوعه الأساس لا يشكل إلا نصف الحقيقة ، أو نصف

الصورة الكلية ، وأن النصف الآخر المكمل هو الاعتراف بما للتفكير الإنسانى من تأثير على البيئة أيضاً .

وكما يتصور مانهائم فان هذه العملية تؤدي إلى ضرورة أن يفرد للدين مكانة مرموقة وبارزة في هذا المجال ، إذ يستطيع الدين أن يلعب دوراً بارزاً في إحداث التكامل الإنسانى المنشود أو في تحقيقه . ومن هنا نجد أن مانهائم يعزى للدين - في تحرره من السلطوية والاستبدادية والشعوذة والخرافات - مهمة تحقيق التكامل النهائى والمطلق لكل النشاطات الإنسانية ، فإلى جانب ما يقوم به الدين من دور في توجيه السلوكيات والأخلاقيات ، نجد الوظيفة التكاملية للإلهام الروحى والأيدولوجى التى يضطلع بها الدين بصفة أساسية . هذا بالإضافة إلى أن الدين قد يلبي تلك الرغبة الملحة عند الإنسان لإيجاد وحدة جوهرية أكبر ترتبط بكل نشاطاته المبعثرة ، وتوحيدها في هدف عام مشترك بدلاً من احتكاكاته اليومية الدنيوية المفروضة عليه ، أو بعبارة أخرى يشبع الدين حاجة الإنسان الدفينة والملحة التى يمكن إشباعها من خلال الانغماس الكلى على المستوى البراهماتى أو النشاط اليومى .

ويستطرد مانهائم مؤكداً على أنه إذا كان على الدين أن ينجز هذه الوظائف الأساسية في هذا العصر الذى يمثل عصر التحول والانتقال ، فإنه يتوجب على قادته مسايرة الحاجات التى يفرضها النظام الاجتماعى المتغير ومواكبة آخر التطورات التى تحققت في مجال علم النفس وعلم الاجتماع .

إن للدين - في نظر مانهائم - دوراً حيوياً في المساعدة على الاحتفاظ بالشخصية في حالة توازن مستمر ، إنه - أى الدين - يستطيع أن يبقى على وحدة الشخصية في بيئة مضطربة غير منظمة لا معنى لها .

وفي كتابه المعنون بـ (تشخيص عصرنا 1944 , Diagnosis of our times) أشار مانهائم إلى المؤثرات الفاشستية على الفكر الإنسانى التى تحاول أن تنتج أو تحقق

(انسجاماً خارجياً) عن طريق الإكراه ، كما تحاول أن تغير الأفكار بأقصى درجة ممكنة من استخدام القوة الخارجية . وكثيراً ما يلجأ الديكتاتوريون إلى استخدام (التصفية الجسدية)، أو الإزاحة، كوسيلة للتأثير على فكر أتباعهم ، ولكن هذه التصفيات ليست سوى قوى عقلانية، لأنهم في العادة يتخلصون من الأشخاص الذين يتابعون أفكاراً جديدة، أو الذين لهم من النشاط و القوة ما يمكنهم من تحقيق الإصلاحات المنشودة⁽¹⁾ .

وهن فان مانهائم يعمل على ربط كل هذا السياق من خلال فكرة التخطيط الذى يتخذ أشكالاً عدة في مجال التأثيرات الاجتماعية، فهناك التخطيط السيئ والتخطيط السليم، وهناك التخطيط الذى يقوم على المصالح الخاصة التى تعمل ضد المصالح العام ، أو تقوم على المصالح العامة التى تعمل لأجل رفاهية المجتمع وخيره ، وهناك أيضاً التخطيط الذى يقوم على الديكتاتورية المستبدة . لكن التخطيط الأمثل هو الذى يشمل صالح المجتمع الإنسانى وخيره. وهنا يكون الوعي والمعرفة مقوماً أساسياً وجوهرياً لمثل هذا النوع من التخطيط . وبالإضافة إلى ذلك فإن التخطيط الأمثل هو الذى تشارك الغالبية العظمى من الأفراد في تحديد أهدافه وتنفيذ إجراءاته. إن التخطيط الاجتماعى يمكن أن يمارس تأثيراً إيجابياً وبناءً من الناحية الاجتماعية، عندما يستند إلى الميول والاتجاهات المبدعة والخلاقة في المجتمع، ويسـتمـيل القوى البشرية، ويوجهها دون أى إكراه أو ضغط أو إجبار، ويكون هدفه النهائى تحقيق التحول الديمقراطي للمجتمع .

ولعل من الأسئلة التى تثار بصدد التخطيط الاجتماعى، تلك التى تدور حول ما إذا كان التخطيط يعمل على التحول الجماهيرى للسلوك الخارجى، أو يعمل على تحول الأفراد أنفسهم وتغييرهم .

ويتميز الأسلوب الأخير - في نظر مانهائم - بكونه أكثر بطأً في تحقيقه، فهو

(1) K.Mannheim. " Diagnosis of our times" New York, Oxford University Press.1940.

يبدأ بالأفراد، ثم يستخدم المناهج التطورية النشئية للتعليم ، ولكنه يزداد ببطأ في هذا العصر الذرى، أما الأسلوب الأول فلا يغير إلا السلوك الخارجى أو الموجه نحو الخارج دون أى تغيير حقيقى فى الأفراد أنفسهم، إنه فى أغلب أحواله يؤدى إلى صيحات العبوس والاستياء، ومناشدة العواطف أو العنف، وغيرها . وبوجه عام يوفر علم اجتماع المعرفة دعماً أكبر لاستخدام الوسائل غير المباشرة أكثر من استخدامه إجراءات الأوامر والنواهي المباشرة ، حيث إن الطرق غير المباشرة تؤثر فى الفكر الإنسانى عن طريق جماعات الحوار والنقاش ، ومن خلال استخدام إجراءات تستند إلى الاعتماد المتبادل بين الجماعات، ومن خلال تغيير طبيعة المواقف الاجتماعية .

وقد يكون للمعرفة من التأثير المباشر ما يدفع بحرية الإرادة الفردية لخطوات أوسع، كما أن من شأنها أن تمتد بالحرىات الأربع لتشمل الجنس البشرى كله ، بمعنى أن يكون لكل التحرر من الرغبة ومن الخوف وحرية التعبير وحرية الدين أو العقيدة، وحرىات أخرى عديدة .

وقد كانت لدى مانهام قناعة بأنه عندما لا يكون هناك توافق طوعى بين الجماعات بعضها مع بعض ، وبين الأفراد بعضهم مع بعض، يصبح التخطيط الاجتماعى ضرورة لا مفر منها . لقد اعتقد مانهام أنه عندما تترك القوى الاجتماعية وشأنها ، فإنها يمكن أن تنتج نتائج متطرفة للغاية وغير مرغوب فيها ، بل لا يمكن تحملها . إن من وظائف التخطيط الاجتماعى إحباط كل ما يحدث دائماً فى المجتمعات غير المخططة ، لقد عارض مانهام التخطيط القائم على فلسفة الاتجاه الشمولى الاستبدادى ، سواء فى شكله الشيوعى أو الفاشستى ، لأن كلا النمطين يطيح بالحرية الإنسانية ويدمرها لم يفكر مانهام فى تطوير برنامج عمل لنظام اجتماعى جديد ، أو فى إعادة تشكيل المجتمع ، ولكنه فكر جيداً فى تشجيع حرية الفرد كمعيار لتمحيص التخطيط الاجتماعى الذى يمكن قبوله .

ونستطيع أن نقول إن مانهام قد لعب دوراً أساسياً فى تطوير نظرية المعرفة

العلمية وهو ما استفاد منه علماء الاجتماع بصورة أكبر من استفادة الفلاسفة أو علماء السياسة، ففي الوقت الذى أكد فيه على دور المؤثرات الاجتماعية في التفكير الشخصى للفرد، كان يهدف إلى توضيح هذا الدور ، مع وعيه طوال الوقت بأن الحرية الشخصية دوراً في التأثير على التفكير الإنسانى لا يقل أهمية عن دور المؤثرات الاجتماعية .

استقت نظرية المعرفة العلمية بالمجتمع عند ماهايم العديد من الأفكار الماركسية الصرفة، التى تتضح من خلال إيمانه الجازم بأهمية المصالح الاجتماعية والتجمعات الطبقية والطابع الأيديولوجى للفكر الاجتماعى، بل نواه يمتد بالفكرة الماركسية عن الأساس الوجودى لتشمل الأجيال والطوائف والجماعات المهنية، فضلاً عن تدعيمه لمفهوم الأيديولوجيا بمفهوم اليوتوبيا ، كما حاول أن يقدم العديد من الشواهد المؤكدة لعلاقة الفكر بالعوامل الاجتماعية إلا أن ماهايم قد دعم هذه الأسس الماركسية في أعماله بعناصر أخرى مستمدة من التراث الأكاديمى الألمانى ، وخاصة الفكر الكانطى الحديث، وعلى وجه الخصوص تلك الفكرة المنادية بضرورة التمييز الراديكالى بين مناهج العلوم الطبيعية من جهة، ومناهج العلوم الاجتماعية ومفاهيمها وتصوراتها من جهة أخرى⁽¹⁾ .

يذهب ماهايم إلى أن ظواهر العالم المادى وما بينها من علاقات وروابط هى أمور ثابتة ولا تتغير ، ومن ثم فإن المعرفة الصادقة و المؤكدة بمثل هذه الظواهر يمكن تحصيلها عن طريق الملاحظة المجردة والمحايدة ، إلى جانب القياس الموضوعى الدقيق . ولأن العلاقات والروابط الأمبيريقية في العالم الطبيعى علاقات عامة لا تتغير، فإن معايير الصدق و الحقيقة التى تحكم الدعاوى المعرفية هى الأخرى ثابتة و واحدة . و يترتب على ذلك كله أن يتخذ نمو العلم الطبيعى في نظر ماهايم خطأ مستقيماً نسبياً

(1) K. Mannheim " Essay on the Sociology of knowledge " Edited by P. kecslemti, New York, Oxford University Press, 1952. I.S.

كلما أمكن تجنب الأخطاء ، وتؤكد الحقائق ، أو باختصار تتطور المعرفة العلمية من خلال التراكم التدريجي للنتائج الثابتة والدائمة المرتبطة بالعالم الطبيعي الثابت .

وعلى العكس من ذلك فإن النتائج الثقافية أمور لا يمكن بحثها أو تمحيصها بمناهج الملاحظة المجردة والموضوعية، أو عن طريق تبني مفاهيم وتصورات ثابتة ، لأن تصنيف الظواهر الثقافية وفهمها على نحو صحيح مسألة تستوجب التعرف على تفسير معانيها لدى المشاركين فيها، في الوقت الذي يصعب فيه ملاحظة هذه المعاني بنفس الطريقة التي تلاحظ بها موضوعات العالم الخارجي .

إن لكل حقبة تاريخية ، ولكل جماعة اجتماعية ، قيمتها ومعانيها الخاصة والتميزة، كما أن من يقوم بتحليل هذه القيم و المعاني ينطلق هو أيضاً من إطاره الخاص الذي يتحدد على نحو ثقافي ، ومن ثم فإن أى نتاج للثقافة الإنسانية يصعب تحليله بكفاءة من منظور (اللازمان) ، لأن مهمة تفسير المعاني مسألة ديناميكية في أساسها ، ويتعين على من يقوم بها أن يتعامل مع الملامح الفريدة و المتميزة لكل حقبة ثقافية ، كما يجب أن تعالج هذه المعاني بشكل جديد و متجدد من قبل ممثلى كل مرحلة تاريخية لاحقة ، هذا بالإضافة إلى أنه من الصعب التوصل إلى ما يمكن أن نعتبره ملاحظة موحدة ومجردة للنتاجات الثقافية، فمعاني هذه النتاجات أمور يجب أن تكتسب فقط من خلال الانغماس الشامل و الفهم الوجداني المتعاطف⁽¹⁾ .

وانطلاقاً من هذا التمييز الذى أقامه ماهايم بين العلوم المتخصصة من ناحية وبين النظم المعرفية الثقافية المغايرة من ناحية أخرى ، عاج ماهايم، وباستمرار ، العلوم الطبيعية المتقدمة ، باعتبارها حالة خاصة من منظور علم اجتماع المعرفة ، حيث يقول: هل للعوامل الوجودية فى العمليات الاجتماعية مجرد أهمية هامشية ، أم أنها تتغلغل فتشكل المنظورات الخاصة بتأكيدات واقعية أو شخصية ؟ . والأصول

(1) ماهايم : الأيديولوجيا والطوبائية ، ص ص 420 — 422 .

التاريخية والاجتماعية لأي فكرة لا تجعلها صادقة مطلقاً ، طالما أن الظروف الزمانية و المكانية والاجتماعية لنشأتها لم تؤثر في شكلها ومضمونها . فإذا كان الأمر كذلك، فإن أى حقبة في تاريخ المعرفة الإنسانية سوف تتمايز عن غيرها فقط على أساس أن هناك في الحقبة الأولى المبكرة أموراً معروفة ، أو أن هناك أخطاء بعينها لا تزال موجودة يمكن تصحيحها من خلال معرفة لاحقة في الحقبة التالية .

إن العلاقة البسيطة تتناسب إلى حد كبير مع العلوم المضبوطة أيضاً، غير أن مفاهيم أظهر تذبذباً واضحاً تجاه هذه النقطة حينما عقب على النص السابق مباشرة بقوله: هذا على الرغم من أن فكرة ثبات البنية الهيكلية للعلوم المضبوطة و الدقيقة قد أصبحت اليوم أقل ثباتاً وتأكيذاً إذا قورنت بمنطق العلوم الطبيعية الكلاسيكية . وهنا يبدو مفاهيم وكأنه يتساءل أو يتشكك في تمييزه للمعرفة العملية بأنها ثابتة ، أو تتغير خلال الزمن ، بل لقد بدأ تشككه أكثر وضوحاً عندما عالج بعض القضايا المعرفية الأبيستمولوجية ، وعندما طرح في النهاية حلاً أبيستمولوجياً للمشكلة .

وعلى أية حال ، لم يتنازل مفاهيم تماماً عن فكرة معالجة العلم كموضوع للبحث والتحليل السوسيولوجي، وإن كان قد شرح وفسر ظهور العلم جنباً إلى جنب مع الخطوط الفكرية الماركسية، حيث ربط مناهج البحث التي تبنتها العلوم المتقدمة بوعي الطبقة البرجوازية وما تبنته من نظرة كوزموبوليتانية ديمقراطية للعالم ، وهي النظرة التي تنكر قيمة أى معرفة شخصية ، أو كيفية انطلاقها من أن الصياغلت والمعادلات الثابتة والصادقة على نحو عالمي هي وحدها التي تسمح بتحصيل المعرفة الأصلية. وكان من جراء رؤية مفاهيم بأن المعرفة العلمية وما ارتبط بها من معارف وأفكار أبيستمولوجية قد انتشرت عندما تمكنت البرجوازية من تحقيق سيطرتها في المجال السياسي والاجتماعي ، وبسط نفوذها على الحياة الفكرية بأسرها ، وكان من جراء ذلك أن ذهب مفاهيم إلى القول بأن كل دعاوى المعرفة يمكن قياسها في النهاية على أنها معارضة لأي نسق أبيستمولوجية خاص ينبثق عن الشكل المسيطر للمعرفة

العلمية⁽¹⁾.

ويرى مانهائم إمكانية البرهنة على خصوصية نظرية المعرفة التي تتميز بالهيمنة اليوم استناداً إلى حقيقة اختيار نموذج العلوم الطبيعية كنموذج مثالي يجب أن يحتذى به أى شكل من أشكال المعرفة . ولأن العلم الطبيعي، وبخاصة في جوانبه التي تخضع للقياس الكمي، يمكن فصله عن المنظور التاريخي والاجتماعي للباحث، فإن نموذج المعرفة الحقيقية يفسر الآن في ضوء اعتبار كل المحاولات الرامية لاكتساب المعرفة على أساس من الفهم (الكيفي) كما لو كانت مناهج ذات قيمة متدنية . وكاستجابة لهذا الموقف حاول مانهائم أن يصيغ أبستمولوجيا بديلة تتلاءم مع المعرفة التي تتحدد وجودياً وبطريقة كيفية ، وتتناسب في الوقت نفسه مع نتائج نظريته الخاصة لعلم اجتماع المعرفة .

يكشف علم اجتماع المعرفة - في نظر مانهائم - عن أن الأيديولوجيا الوضعية للمجتمع البورجوازي معرفة مغرضة متحيزة ، وأنها كانت نتاجاً لوعي أو فهم خاص ومحدد، لذلك فهي أبستمولوجيا غير ملائمة و غير كافية ، بمعنى أنها تفشل في إدراك حدودها الخاصة ، واعتمادها على تصورات تاريخية معينة ، لذا يقتصر تطبيقها المستقبلي على نطاق خاص ومحدود من معرفة العالم الطبيعي لا يتلاءم إلا له ، الأمر الذي يستوجب استكمالها أو إلحاقها بأبستمولوجيا أكثر اتساعاً ، تدرك وتعترف بالطابع المتحيز والمغرض لكل المنظورات والرؤى الإنسانية .

لقد أصبح بمقدورنا اليوم - وعلى نحو لم يكن ممكناً قبل ظهور علم اجتماع المعرفة - أن نعالج المعرفة المشروطة أو المحددة (موقفياً) باعتبارها حالات خاصة أو هامشية للظروف الموقفية ، وانطلاقاً من هذا الموقف الأبستمولوجي نستطيع أن نتصور بنية العلاقات المتأصلة في المعرفة الإنسانية . وبطبيعة الحال لا يعني ذلك أننا

(1) مانهائم : الأيديولوجيا والبيوتريا ، المرجع السابق ، ص ص 417-420 .

ننكر أن يكون للموضوعات وجود خارجي، كما لا نعي أن الاعتماد على الملاحظة أصبح منهجا عقيما غير مجد، بل نعي بقولنا هذا أن الإجابات التي نقدمها للتساؤلات المطروحة حول موضوع المعرفة تكون - في بعض الحالات المعينة - ممكنة فقط في حدود رؤية أو منظور من يقوم بالملاحظة . كما لا يعني ذلك أننا نتخلى عن فكرة الموضوعية ، أو ننكر إمكانية تشييد الحقائق ، بل يعني فقط أن تصورنا للموضوعية يجب أن يتغير .

من المؤكد أننا لسنا بحاجة إلى إنكار قدرة بعض الناس على التوصل إلى ما يعتبرونه (نتائج موضوعية) حول بعض الظواهر الخاصة ، وأعني بذلك تلك النتائج التي يمكن التحقق منها بتطبيق أساليب وإجراءات متفق عليها . ومع ذلك فإن هذه النتائج تعتبر من وجهة نظر الأبيستولوجيا نتائج غير كاملة ، أو ينظر إليها على أنها نتائج منظور خاص، وبالتالي تقبل المراجعة والتمحيص في مواقف اجتماعية جديدة ، ومن منظورات أخرى مختلفة ، حري بنا إذن في المواقف التي يعمل فيها ملاحظون مختلفون داخل إطار مرجعي عام ومشارك، أن ننظر إلى الموضوعية على أنها تطبيق لمعيار متفق عليه حول كفاءة الدعاوى أو القضايا العرفية الخاصة، ومع ذلك عندما يكون للمشاركين منظوراتهم الخاصة فإن الموضوعية يمكن أن تتحقق على نحو (تقريبي) .

ويواصل مانهام معالجته للموضوعية فيميزها عن الاتفاق الفكري ، إلا أنه يرى أن هذا الاتفاق الفكري يكون أمرا ممكنا فقط عندما يكون بالإمكان ترجمة نسلج أي منظور إلى المنظور الآخر ، أو تطويعها على المستوى العام والمشارك. وهكذا كانت فكرة تنوع الأطر المرجعية فكرة محورية في نظرية المعرفة عند مانهام (قدم مانهام صياغتين بديلتين لنظريته في المعرفة ، اعتمدت كل منهما على المبدأ الذي يستند إليه في حل مشكلة اختلاف المنظورات الخاصة وتباينها داخل الصياغة الأكثر شمولاً وعمومية) ، إلا أنه بصدد المفاضلة بين المنظورات المختلفة كان مانهام يعطي أهمية أكبر للمنظور الذي يقدم الشاهد والدليل على شموليته وثرائه في تعامله مع المعطيات

الأمبيريقية ، ومن ثم أصبح المفهوم الأستمولوجي الثابت والقلم عن صدق القضايا التي تتطابق مع حقائق العالم الخارجى القابلة للملاحظة مفهوما عقيما لا تستخدمه أغلب مجالات الفكر الإنسانى ، يقول ماهام: من الواجب علينا أن نعطى للتحديد الموقفى Situational determination ماله من أهمية كعامل لازم ومتأصل فى المعرفة، شأنه فى ذلك شأن النظرية الارتباطية Relationism ونظرية الأساس المتغير للفكر . وعلينا أن نتخلى عن فكرة أن هناك مجالا للحقيقة فى ذاتها ولذاها باعتبارها مجرد افتراض لا يمكن تبريره، ولعله من المفيد حقا أن نشير إلى العلوم الطبيعية ومن وجوه عديدة على نحو مماثل .

وتعود بنا هذه الجملة الأخيرة إلى الوراء قليلا ، وبالأخص إلى فكرة الحالة الخاصة أو الهامشية للعلم ، تلك الفكرة التى أشار إليها ماهام فى مناقشته للتطورات الأخيرة التى لحقت علم الفيزياء الحديث . فقد أوضحت المناقشة أن التأكيدات التى انتهى إليها علم الفيزياء الكلاسيكى كانت -فيما يبدو- تمهد الطريق إلى إطار فكرة (أكثر نسبية)، ففى مجال الميكانيكا الكمية كان من الصعب -كما أوضح ماهام- تصور مقاييس مستقلة تماما عن الأفعال و التكتيكات التى تتضمنها عملية القيام . كما أشار أيضا إلى أن العلاقات الأمبيريقية أو الارتباطات الواقعية على المستوى شبه الميكانيكى كانت تفسر على أنها علاقات لا نهائية ، أو ارتباطات غير محددة ، وأن الأفكار التقليدية القائلة بأن للجسيمات الدقيقة موضعا خاصا ومسارا محددًا للحركة أصبحت من الأفكار غير المقبولة . وبطبيعة الحال كان على ماهام أن يشير إلى نظرية أينشتاين Einstein عن النسبية ، وكيف أنها أدخلت وضع المشاهد أو الملاحظ فى المعادلات الفيزيائية الأساسية ⁽¹⁾ .

هكذا يوحى لنا ماهام بأن الاتجاه الفكرى فى العلوم الطبيعية يماثل فى نزعتيه الارتباطية Relationism اتجاهه الفكرى . وعند هذا الحد يبدو أن ماهام كان قد

⁽¹⁾ ماهام ، المرجع السابق ، ص 413 .

انتهى إلى رفض تصويره السابق للمعرفة العلمية المتأثر بالكانطية المحدثه على أنها تتكون من حقائق عامة وثابتة، بل يبدو أنه يواصل دعوته بأن معرفة العالم الطبيعي شأنها في ذلك شأن معرفة العالم الاجتماعي، تعتمد على طبيعة الأسئلة التي تطرحها، والإشكاليات التي تثيرها، والأهداف التي يتوخاها الباحثون، ومنظوراتهم التي تستمد وتتحدد على نحو اجتماعي.

من هنا كان ماهايم أكثر اتساقاً في موقفه الأبستمولوجي، ذلك لأن نظريته الارتباطية في المعرفة تدعم (موضوعية) الدعاوى المعرفية المشتقة اجتماعياً. كما أنها ليست أقل إقناعاً في دعواها بأن التبنى الإيجابي والفعال للمنظور الجزئي سوف يكشف عن حقائق العالم الطبيعي أكثر مما تدعيه نفس النظرية للعالم الاجتماعي، وبالإضافة إلى ذلك فإن الخط الاستدلالي الذي اتبعه ماهايم جعله يتجنب التعامل مع مجال واحد للمعرفة كاستثناء جزئي لمبادئه الأبستمولوجية العامة، مما مكنه من مهمة التحليل السوسيولوجي للتحويلات الحديثة والمحيرة التي طرأت على علم الفيزياء الحديث.

غير أنه على الرغم من كل الإيجابيات التي أشرنا إليها في موقف ماهايم إلا أننا نجد أنه وقد تراجع عن النتيجة القائلة بأن المعرفة العلمية مشروطة اجتماعياً بطريقة أو بأخرى. كما نراه وقد تردد في اتخاذ الخطوة الحاسمة لتدعيم الدعوى بأن ما جاء به من أبستمولوجيا (نظرية المعرفة) بديلة تلائم العلوم الطبيعية قدر ملاءمتها للمعارف التاريخية، فقد عني أكثر بتوضيح أن ما بين المجالين ليس أكثر من مجرد مماثلة، وأن الأبستمولوجيات، أي نظريات المعرفة الملائمة لكل منهما تسير متوازية، ولكنها تظل متميزة، مشيراً إلى أنه من الأفضل أن ننظر إلى النزعة الارتباطية في علم الفيزياء على أنها حالة خاصة من المبدأ الارتباطي العام، بمعنى أنه في الوقت الذي ترتبط فيه المعرفة المتاحة للباحثين في المجال السوسيولوجي ارتباطاً حتمياً بأوضاعهم الاجتماعية وخلفياتهم الثقافية واهتماماتهم ومصالحهم الفئوية، وغيرها. وتتقيد المعرفة التي يحصل

عليها الباحثون في العالم الطبيعي ، وبالضرورة بأوضاعهم الزمانية والمكانية فقط . وهكذا يصل مافاهيم إلى موقف نهائي يرى فيه نموذجي المعرفة كما لو كانا محددتين وقابلين للتعامل والتنقيح ، مع احتفاظه بما بين المجالين من تمييز قاطع عبر عنه بدعواه أن الحدود أو القيود الأساسية التي تفرض على أي من المجالين تكون بالضرورة ذات طابع مختلف ومتمايز .

وباختصار نستطيع القول بأن مافاهيم في مناقشته لنظرية المعرفة يقدم إلينا ثلاثة أفكار رئيسية، فقد حاول أن يقتصر مجال الأبيستمولوجيا الوضعية على مجال العلم الطبيعي فقط، كما حاول أن يضع الخطوط الأساسية لأبيستمولوجيا ارتباطية بديلة للفكر السوسيوتاريخي المشروط والمحدد على نحو تام مع العلوم الفيزيائية المتقدمة. غير أن مافاهيم استطاع أن يحل مشكلات شكوكه حول مكانة المعرفة العلمية دون أن يهاجم أو يتحدى الأبيستمولوجيا التقليدية ، وبالتالي دون أن يفتح الباب أمام علم اجتماع للعلم. ولعل من الأسباب التي جعلته لا يذهب إلى أبعد من ذلك اعتماده الكلي على أعمال مورخى العلم في رؤيته للتطور العلمى ، ومن ثم كان عليه أن ينتظر نتائج دراسات جادة وملائمة في هذا الصدد تأخرت في ظهورها حتى فترة طويلة بعد وفاته . ومع ذلك فمن المشاهد أن جانباً كبيراً من فكر مافاهيم كان قد صيغ في ضوء التمييز الأبيستمولوجي بين المعرفة العلمية والمعرفة السوسيوتاريخية، لذا فإن أى محاولة جادة لتعديل أو مراجعة الأبيستمولوجيا المرتبطة بالعلم الطبيعي تختم ضرورة المراجعة والتعديل الشامل لنتاجه السوسيولوجي برمته⁽¹⁾.

4- مفهوم اليوتوبيا عند توماس كون :

اختلف كثير من الباحثين في تحديد نظرة توماس كون إلى اليوتوبيا، وقالوا إنه عالم أيديولوجي يتحدث عن العلم والثورات العلمية ولا يلتفت إلى اليوتوبيا

(1) د. السيد عبد العاطى السيد ، مرجع سابق ، ص 234 .

لاحتوائها على عنصر الخيال. وقد أشار الباحث في المبحث الأول من هذا الفصل إلى أن اليوتوبيا لا تختلف أهميتها لدى مفاهيم عن أهمية الأيديولوجيا بالرغم من أن الأيديولوجيا علم الفكرة، أما اليوتوبيا فهي المكان غير الموجود في عالم الواقع .

وإذا تمعنا في كتاب "تركيب الثورات العلمية" لتوماس كون تتضح لنا رغبته في سيادة النموذج الذي يتمثل في تلك النظريات المعتمدة، وتحديد المشكلات العلمية وبحثها، فالنظريات العلمية لا تنقطع ، والبحث العلمي لا يتوقف ، ومادامت هناك نظريات أو إنجازات يتمناها الفرد، مع عدم وجودها في الواقع ، فهذا يدل على ارتباط اليوتوبيا بالأيديولوجيا عند توماس كون، ولهذا فإن المزيد من التطور يستلزم عادة بناء جهاز محكم، واستحداث لغة ومهارات تقنية متخصصة ، وصقل المفاهيم التي يقل بإطراد التشابه بينها وبين أنماطها الأصلية العادية الشائعة .

ومن ناحية يؤدي اختفاء الصبغة المهنية إلى تقييد شديد لمجال رؤية رجل العلم، وإلى المقاومة الحادة ضد تغيير النموذج الإرشادي . لقد أصبح العلم هنا جامدا بصورة متزايدة، ولكن نلاحظ من ناحية أخرى في إطار تلك المجالات التي يشير إليها النموذج انتباه فريق الباحثين أن يؤدي العلم إلى معلومات مستفيضة وتفصيلية ، وإلى دقة في المطابقة بين الملاحظة والنظرية ، وهو مالا يمكن أن يتحقق بوسيلة أخرى⁽¹⁾ . فإذا حدثت أزمة -في رأى كون- يجب أن تكون لدينا أسس لحلها ، وإن كانت هذه الأسس غير موجودة في الواقع ، فعلى أن نحاول تطبيقها قدر استطاعتنا .

والسؤال الجدير بالذكر في هذا المقام -من وجهة نظر توماس كون- : كيف يستجيب العلماء عند إدراك شذوذ في التطابق بين النظرية والطبيعة ؟ . إن ما قلناه حتى الآن يشير إلى أن التضارب، حتى وإن كان على نحو غير مفهوم، أوسع نطاقا من التضارب الذي كشفت عنه الخبرة في التطبيقات الأخرى للنظرية ، فإنه لا يستثيرنا

(1) توماس كون، تركيب الثورات العلمية ، ترجمة د. ماهر عبد القادر ، ص 54 = 55 .

بالضرورة فعل شديد ، فهناك دائما بعض مظاهر للتضارب .

ويحدث عادة أن أشد الحالات استعصاء على الحل تستجيب في نهاية الأمر إلى التطبيق العادى، وفي أغلب الأحيان يؤثر العلماء الترتيب والانتظار ، خاصة إذا ما كانت هناك مشكلات كثيرة في قطاعات أخرى من مجال البحث ، وسبق أن لاحظنا على سبيل المثال ، أنه على مدى الستين عاما التالية لحسابات نيوتن المبتكرة لم تتجاوز حركة القمر نحو الحضيض التي تنبأ بها سوى نصف الحركة التي ينتهها الأرصاد ، بينما لم يكف خيرة علماء الفيزياء الرياضية في أوروبا عن التصدى بقوة لهذا التضارب دون أن يحالفهم النجاح، فقد كانت تصدر بين الحين والآخر مقترحات تدعو إلى تعديل قانون التربيع العكسي الذي أشار إليه نيوتن . ولكن لم يأخذ أحد هذه المقترحات مأخذا جادا تماما، ثم ثبت في التطبيق العملي أن هذا الصبر على هذا الشذوذ الكبير أمر له ما يبرره، فقد استطاع كليروت عام 1950 أن يبين أن الخطأ يكمن في الجانب الرياضى من التطبيق، وأن نظرية نيوتن تحتفظ بكل قيمتها باعتبارها نظرية صحيحة⁽²⁾.

ويتضح أن اليوتوبيا عند كون تكشف عن اتجاهين رئيسين ، أحدهما يبحث عن سعادة الجنس البشرى من خلال الرفاهية المادية ، والآخر يتطلب درجة معينة من المادية، لكنه يعتبر أن السعادة نتيجة التعبير الحر عن شخصية الإنسان، ويجب ألا يضحي بها من أجل قانون أخلاقي استبدادى ، أو لمصالح الدولة . وتتطابق هاتان الترتعتان مع التطورات المختلفة للتقدم ، لأن اليوتوبيات المضادة للترعة السلطوية تقيس التقدم كما يرى هربرت ريد عن طريق درجة التمايز داخل المجتمع ، فإذا كان الفرد وحدة في كتلة المجموع فإن حياته لا تكون قصيرة فحسب، بل تكون حياة متبلدة وآلية . وإذا كان وحدة في ذاته، أى لديه المجال والإمكانية للعمل المستقل، فربما يكون أكثر خضوعا للمصادفة والحظ، ولكنه سوف يستطيع على الأقل أن ينمو

⁽²⁾ Whewell, W., History of the Inductive Sciences London, 1847, 11, 220.

ويعبر عن نفسه ، وسوف يمكنه أن يتطور بالمعنى الحقيقي الوحيد لكلمة التطور في الوعي بالقوة والحياة والبهجة.

ويوضح توماس كون رأيه في اليوتوبيا في موضع آخر ، حيث يتحدث عن مصدر السلطة مؤكداً إن ذهني يتجه أساساً إلى كتب تدريس العلوم ، بالإضافة إلى كل من جهود تبسيط العلوم والكتابات الفلسفية التي تحذو حذوها ، ويربط بين هذه الفئات جميعها قاسم مشترك ، مع أنه حتى عهد قريب لم يتيسر أى مصدر آخر هام للمعلومات عن العلم إلا من خلال البحث العلمي⁽³⁾ .

إن تركيز كون هنا إنما ينشأ مباشرة من تصويره الذاتي للبحث ، حيث يتجه من السلطة باعتبارها فكرة تصورية داخل المجتمع العلمي إلى ماهو مثالي ، أو يوتوبيك، كانت المثالية في مرحلة من المراحل تعني أن يبدأ العالم مسيرته من كتب النصّـوص، ومن القواعد التي وضعها المجتمع العلمي للممارسة البحث؛ لكن بمجرد أن يكتشف العلماء الشبان أن هناك حالات شذوذ للنموذج العلمي السائد ، والذي يعتبر مصدر السلطة في البحث العلمي، حتى يبدأ التحول مباشرة عن هذا النموذج ، ويهجر، ويبدأ العلماء في البحث عن أفكار أخرى تقى بضرورات حل الأزمة . إذن فإن تعبير توماس كون بقوله (في ذهني) يشير إلى أن نظريته إلى السلطة ليس لها وجود في الواقع، بالإضافة إلى استمرار البحث العلمي ، وعدم وجود مصدر آخر عن المعلومات ، إلا من خلال البحث ، وهذا يوضح نظريته الفردية المتميزة في السلطة . ومع أن يوتوبيا توماس مور كانت تجمع بين النظرة إلى السلطة والجانب التقدمي في الوقت نفسه؛ إلا أن هذه النظرة تختلف عند كون.

إن يوتوبيا توماس كون مرادفة للسعادة ، أو مرتبطة بها ، ولكنها أخذت شكلاً اجتماعياً مرغوباً فيه . وفي هذا المقام تمثل اليوتوبيا حلم الجنس البشري في

⁽³⁾ Kuhn, T.S., Reflections on My Critics, ed. in Criticism and the Growth of Knowledge, by Lakatos, I., Musgrave, A., Cambridge university Press, 1981, P.232.

السعادة، واشتياقه الخفى إلى العصر الذهبي ، أو الجنة المفقودة كما تصور البعض. بيد أن هذا الحلم كانت له جوانبه المظلمة، فقد كان هناك عبيد في جمهورية أفلاطون، وفي يوتوبيا مور. وكانت هناك جرائم قتل جماعية للعبيد في إسبرطة ليكوجورجوس، وحروب، وإجراءات ونظم صارمة ، وتعصب ديني ، جنباً إلى جنب مع المؤسسات التنويرية إلى حد كبير. هذه الجوانب التي لم يلتفت إليها في الغالب المدافعون عن اليوتوبيات التي كانت تهدف إلى تحقيق الحرية الكاملة .

وإذا رجعنا إلى توماس مور في تصوره لليوتوبيا سنجد أن مكونات هذا التصور تكشف بصورة رئيسية عن أبعاد التناقض الذي يرجع إلى كونه قد زعم كون أنه منح الحرية للشعب ، ولكن هذه الحرية توقفت على كونها حرية ، فبينما يزعم مور أن الحرية لشعبه ، لجده في نفس الوقت يصدر مجموعة من القوانين التي يتعين اتباعها بصرامة، فهناك المشرعون للقوانين ، والملوك والقضاة والكهنة وروءساء الجمعيات الوطنية في يوتوبياهم .

ويرى الباحث أن يوتوبيا توماس كون قريبة من يوتوبيا توماس مور، على الرغم من أن مور وضع كتابه في فترة الهدوء الذي يسبق العاصفة ، فقد كان على وعى حقيقى بالمشكلات الاجتماعية والسياسية التي تتطلب حلاً ، ولكنه لم يكن مصلحاً عملياً ، والحل الذي قدمه كان حلاً منفصلاً انفصلاً كاملاً عن الواقع . كان هذا الحل بمرتلة حلم هروبي، كما كان في الوقت نفسه وسيلة للسخرية من المؤسسات والحكومات التي عاش في ظلها⁽⁴⁾ . فإن المنابع التي نهل منها توماس كون لا تحصى ولا تعد ، وأكثر المؤثرات فيها وضوحاً هي أعمال أفلاطون وبلوتارك . إن هذه النظريات جميعها لا تستبعد كل منها الأخرى بالضرورة . ولا تخطئ العين تأثير

(4) يوتوبيا توماس مور، ترجمة وتقديم د. أنجيل بطرس سمعان ، دار المعارف، القاهرة ، ص 98 . وانظر : قصة الأدب في العالم ، أحمد أمين وزمى بحيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، 1945 م، الجزء الثاني، القسم الأول ، ص 114 .

الكتاب اليونان والرومان في يوتوبيا كون.

وتتجلى اليوتوبيا التسلطية لدى كون في التأكيد على أن قوانينها تتبع نظام الطبيعة، بالرغم من كونها سنت بشكل تعسفي، فبدلاً من أن يحاول كون اكتشاف قوانين الطبيعة فضل أن يخترع أو يعثر على سجلات الحكمة القديمة، ذلك أن كون كان يرى أن قوانين الطبيعة هي قوانين أسبرطة ، وبدلاً من أن يقيم يوتوبياه على تجمعات حية وبشر، أقامها على تصورات علمية مجردة .

وينطبق الشيء نفسه على التنظيم المصطنع لليوتوبيا، فالأمة الموحدة لا بد أن يناظرها بلد موحد أو مدينة موحدة ، والعشق التسلطي للتجانس يجعل اليوتوبيين يطمسون الجبال والأنهار، بل يجعلهم يتخيلون جزراً كاملة الاستدارة، وكذلك أنهاراً كاملة الاستقامة .

ومن خلال يوتوبيا كون يتضح أن مصطلح النموذج الذي تحدثنا عنه في الأيديولوجيا عند كون أخذ أكثر من معنى، إذا اضطررنا إلى تحديده بدقة أكبر عند الرد على منتقديه⁽⁵⁾ . والنموذج الإرشادي غير قياسى ، إذ هناك ثمة انقطاع أو قطيعة بين المفاهيم النظرية الأساسية المختلفة في العلم، ومن ثم فإن حركة العلم، أو نقل النظريات العلمية، أو النماذج الإرشادية الجديدة ، ليست منطقية ولا تجريبية للنظريات السابقة عليها، إنها قياسية وحقائقها نسبية ، وفي كل حقبة علمية أو مع كل ثورة علمية تكون السيادة لنموذج إرشادي له الغلبة⁽⁶⁾ . والنماذج الإرشادية في تاريخ العلم الواحد مختلفة عن بعضها اختلافاً أساسياً، وتحل بعضها محل بعض على مدى مسار التطور التاريخي للمعرفة العلمية . لذلك يرفض كون رأى الوضعية المنطقية في اعتبار بنية النظريات العلمية نسقاً من العلاقات الشكلية الخالصة لأبنية لغوية، إذ يرى أن نسق النظرية غارق أو منغمس في مخططات معرفية هادفة تحدد كلا

⁽⁵⁾ Watkins, J., Against Normal Science, P.27 .

⁽⁶⁾ Williams, P., Normal Science, Scientific Revolutions and the History of Science, P.51.

من طابع كل تطور جديد للنظرية ومساراته⁽⁷⁾ . وكذلك أسلوب تحديد التجارب وتغييرها. ويتأثر كون في هذا الموضوع بفكر وورف وفلسفته، وقد استخلص وورف بالاشتراك مع إدوارد ساير من نتائج دراستهما للغات مجموعة من القوانين على أساس عرقى، وانتهيا إلى ما يعرف باسم فرض النسبية اللغوية، ولكن كون بقدر ما أثار من اهتمام أثار شكوكا وانتقادات ، وانصب اتهامه بالذاتية أو النسبية الذاتية بسبب مشكلة الانتقال من نموذج إرشادى إلى آخر ، أى الثورة العلمية التى تعنى فى رأيه الانتقال إلى عالم مغاير إدراكيا ومفاهيمها غير العالم الذى يعمل فيه الباحث⁽⁸⁾.

ويؤكد كون أن اليوتوبيا الناجحة تلك التى تعارض مفهوم الدولة المركزية باتحاد فيدرالى للجماعات الحرة، حيث يستطيع الفرد أن يعبر عن ذاتيته دون أن يخضع له لرقابة قانون مصطنع . وحيث لا تكون الحرية كلمة مجردة ، بل تتجلى بشكل عيني فى العمل، سواء أكان عمل الرسام أم البناء . وهذه اليوتوبيات لاتتعلق بالبناء الميت للتنظيم الاجتماعى، وإنما تتعلق بالمثل التى يمكن أن يقوم عليها المجتمع الأفضل. وحين تشير اليوتوبيا إلى الحياة دون أن تتحول إلى خطة، أى دون أن تتحول إلى آلة مجردة من الحياة تطبق على مادة حية ، عندئذ تستطيع بجدارة أن تصبح هى التحقق الواقعى للتقدم، وهذا ما أكد عليه كون فى كتابه بنية الثورات العلمية .

وقد اعتقد كون أن ضرورة النهوض بالإصلاح على ثلاثة مستويات: تحسين ظروف الشعب على المستوى الاجتماعى ، وتولى الدولة قيادة توحيد العالم على الصعيد السياسى ، وإصلاح الكنيسة فى المجال الدينى .

لقد انتقلت يوتوبيا كون أحيانا لتلغى الأسرة لنفس الأسباب التى جعلتها تلغى الملكية ، واعتبرت الأسرة عاملا مشجعاً على تنمية الغرائز الأنانية ، ومن ثم على تفكيك وحدة الجماعة .

⁽⁷⁾ Popper , K, Normal Science and its Dangers, P. 57.

⁽⁸⁾ توماس كون ، بنية الثورات العلمية ، ترجمة شوقى جلال ، ص 12، 13 .

وفي الجانب الآخر يدافع عن الأسرة على أنها عماد الدولة المستقرة ، بل والخلية الأساسية فيها ، والحقل الذي يتم فيه التدريب على فضائل الطاعة والولاء للدولة. ويعتقد أن الأسرة السلطوية التي هي بعيدة كل البعد عن خطر غرس الاتجاهات الفردية في نفوس الأطفال تعودهم - على العكس من ذلك- على احترام سلطة الأب، وبالتالي الطاعة لأوامر الدولة ، وهذا ما أكدته كون في المستوى الثاني للإصلاح ، وهو قيادة توحيد العالم على الصعيد السياسي ، ولكن وجود الدولة يتطلب مجموعتين من قواعد السلوك الأخرى لأنها لا تقسم الشعب إلى طبقات فحسب، وإنما تقسم البشرية إلى أمم ، فغالباً ما يتطلب الولاء للدولة إنكار مشاعر التكامل والتعاون المتبادل الذي يوجد بشكل طبيعي بين الناس. وتفرض الدولة أنواعاً معينة من قواعد السلوك التي تحدد العلاقة بين المواطنين والعييد، فكل ما هو محرم في العلاقات القائمة بين المواطنين المتساوين مسموح به تجاه أولئك الذين يعدون كائنات أدنى منزلة. وبينما يتحلى المواطن اليوتوبى بالدقة ودماثة الخلق في تعامله مع من هم من نفس منزلته، فإنه يتسم بالفظاظة في تعامله مع عبيده ، إنه يحب السلام في وطنه، ولكنه يشن أبشع الحروب خارج الحدود .

وقد سمحت يوتوبيا كون التي حذت حذو أفلاطون بهذه الثنائية في الإنسان، ووجود هذه الثنائية في المجتمع ، كما نعرفه، حقيقة معروفة بصورة كافية، ولكن عدم التخلص منها في "مجتمع كامل" ، هو الذي يبدو أمراً غريباً . إن النموذج العالمي في جمهورية زينون الذي أعلن أخوة البشر من الأمم كافة هو نموذج ندر من تبنائه. لذلك يوافق كون على الحرب في يوتوبياه بوصفها جزءاً حتمياً من نظامها، والواقع أن الأمر لا بد وأن يكون كذلك، لأن وجود الدولة القومية هو الذي يولد الحروب على الدوام.

ويوظف كون ما ذكره من مشكلات ، وما ينتج عن اليوتوبيا من أسلوب تسلطي في إطار علمي، حيث يقول : هناك نهج مختلف تماماً في تناول جماع شبكة

المشكلات، ونعني به فحج كارل بوبر الذى ينكر وجود أى تدابير للتحقق على الإطلاق، إذ يؤكد بدلاً من ذلك على أهمية إثبات الزيف ، أى التحقق من زيف الاعتبار ، وذلك لأن نتيجته سالبة ، وتقضى بضرورة رفض نظرية ثابتة .

وواضح أن الدور المنسوب لإثبات الزيف يشبه كثيراً الدور الذى تعذوه دراستنا هذه إلى التجارب الشاذة ، أى إلى وقائع التجارب التى تمهد السبيل من خلال إثارة الأزمة لظهور نظرية جديدة . ومع هذا فقد لا يتسنى المطابقة بين التجارب الشاذة والتجارب اللازمة لإثبات الزيف .

والواقع أن كون يشك في وجود هذه الأخيرة وقد سبق له أن أكد مراراً إنه لا توجد النظرية التى تحل جميع الألغاز التى تواجهها فى وقت بذاته . كما أن الحلول التى يتم الوصول إليها نادراً ما تكون حلولاً كاملة، بل على العكس فإن هذا النقص والقصور اللذين يشوبان المطابقة بين المعطيات والنظريات القائمة هما اللذان يحددان فى أى فترة من الزمن كثيراً من الألغاز المميزة للعلم القياسى ، ولو أن كل فشل نواجهه فى سبيل إثبات هذا التطابق يوجب رفض النظرية، إذن لا ينتهى الأمر بنقد جميع النظريات فى كل الأزمان. ولكن من ناحية أخرى لو أن الفشل الذريع فى المطابقة هو وحده الذى يبرر نقد النظرية، إذن لاحتاج أنصار بوبر إلى معيار لتحديد "اللا احتمالية" أو "درجة إثبات الزيف" . وإذا ماعمدوا إلى استحداث هذا المعيار فسوف يجابهون يقيناً نفس شبكة الصعاب التى اعترضت دعاة مختلف نظريات التحقق فى المذهب الاحتمالى .

إن الكثير من المشكلات السابقة يمكن تجنبها إذا ما سلمنا بأن كلا من هذين التصورين الذائعين بشأن المنطق الأساسى للبحث العلمى حاول دمج عمليتين متميزتين إلى حد كبير فى عملية واحدة⁽⁹⁾ . لذلك فالدولة اليوتوبية التسلطية

(9) هيئة الثورات العلمية ، ص 208 .

لا تسمح بوجود أى شخصية تكون من القوة والاستقلال بحيث تتصور إمكان التغيير أو التمر . ومادامت المؤسسات اليوتوبية كاملة فمن البديهي أنها لن تكون قابلة للإصلاح .

إن الدولة اليوتوبية فى جوهرها دولة سكنوية استاتيكية أولاً تسمح لمواطنيها بأن يناضلوا أو حتى أن يحلموا بيوتوبيا أفضل، أما الدولة القومية فتتطلب بالضرورة طبقة حاكمة أو فئة تمسك بزمام السلطة المتحركة فى بقية الشعب. وبينما اهتم مؤسسو الدول المثالية اهتماماً كبيراً بعدم السماح للملكية أن تفسد الطبقة الحاكمة، أو توقع الشقاق بين أعضائها، فإنهم على العموم لم يدركوا أن خطر حب السلطة يفسد الحكام ويفرق بينهم، ويوقع الظلم على الشعوب .

إننى أرى أن توماس كون قريب فى رؤيته من أفلاطون وبلوتارك، حيث عهد أفلاطون إلى حراسه بكل السلطة فى المدينة ، بينما كان بلوتارك على وعى بالمفاسد التى يمكن أن يرتكبها الإمبراطيون ، وإن لم يقدم علاجاً شافياً منها . كما كان كون قريباً فى منهجه من توماس مور، حيث قدم تصوراً جديداً، وهو تصوير الدولة التى تمثل جميع المواطنين باستثناء قلة من العبيد .

لقد كان نظام كون هو الذى ندعوه بالنظام الديمقراطى، إذ يمكن القول إن ممثلى الشعب هم الذين يمارسون السلطة ، ولكن هؤلاء الممثلين يملكون تنفيذ القوانين أكثر من سلطة وضعها أو صياغتها، لأن جميع القوانين الأساسية قد تم وضعها من قبل المشروع. وهكذا شرعت الدول مجموعة من القوانين التى لم تشارك الجماعة فى صنعها، والأكثر من هذا أن الطبيعة المركزية لتلك الدول جعلت هذه القوانين ذاتها تسرى على كل المواطنين، وعلى كل قسم من أقسام الجماعة دون أن يأخذ المشرعون فى اعتبارهم العوامل الشخصية المتنوعة. ولهذا السبب عارض كون فى يوتوبياه الجماعة التى تفوض سلطتها إلى هيئة مركزية ، حيث إنه خشى أن تفقد الجماعة حريتها، وأراد أن تبقى الجماعة على استقلالها .

ويتعارض كون مع أفلاطون في موضع آخر، فإذا كان كون يؤيد فكرة الجماعة المسيطرة - وهي كما نعلم جميعاً تتكون من الأفراد ، ويجب احتواؤها على جيش ليحكمها وينظم العلاقات بين الأفراد - فإن أفلاطون يؤمن بأن المدينة المثالية بحق سوف تستغنى عن وجود جيش ، لأن الناس سوف يحيون حياة بسيطة ولن يفكروا في التوسع في أرضهم لإشباع حاجاتهم ، ولأن حب الرفاهية هو الذى يخلق الحروب .

وقد بين أفلاطون أن المدن تنشأ بسبب عجز الإنسان بحكم طبيعته عن الاكتفاء بنفسه، واضطراره إلى التعاون مع غيره من الناس الذين لهم نفس الحاجات مع تفاوت قدراتهم على تلبية هذه الحاجات ، وهؤلاء الناس سوف يعيشون حياة يتمتعون فيها بالرفاهية والسلام .

ويرى الباحث أن كون لم يتأمل في فلسفة أفلاطون، حيث إن أفلاطون لا يعارض مسألة قيام الدولة ، وإنما يعارض قيام الدولة المترفة ، لذلك فالدولة اليوتوبية أشد شراسة في قمعها لحرية الفنان ، فالشاعر والرسام والنحات يفترض فيهم أن يكونوا في خدمة الدولة، وأن يتحولوا إلى عملاء للدعاية لها. إن التعبير الفردى محظور عليهم سواء لأسباب جمالية أو أخلاقية، ولكن الهدف الحقيقى هو سحق أى مظهر من مظاهر الحرية. ولا مرأى في أن معظم اليوتوبيات سوف تفشل فشلاً ذريعاً في "اختيار الفن" الذى اقترحه هربرت ريد. لقد طرد أفلاطون - كما يعرف الجميع - الشعراء من جمهوريته، ولكن هذه الجمهورية كانت نموذجاً مضللاً للكمال. وربما استطاع بعض المستبدين أن يحققوها في الواقع غير أنها لن تؤدي وظيفتها إلا كآلة، أى بشكل آلى، فالآلات تعمل بشكل آلى بمجرد أنها مصنوعة من مواد ميتة وغير عضوية، ولو أردت أن تعبر عن الفرق بين مجتمع تقدمى عضوى وحكومة شمولية سكونية فيمكنك أن تعبر عن هذا بكلمة واحدة، هذه الكلمة هي الفن، ولا يستطيع المجتمع أن يجسد مثل الحرية والتطور العقلى، وهي التى تجعل الحياة في نظر الغالبية من

جديرة بأن نحيها إلا بشرط السماح للفنان بأن يمارس عمله بحرية⁽¹⁰⁾.

ويرى كون أن دستور الدولة القوية التي تستحق أن تسمى دولة هي التي تنتخب الكهنة كما تنتخب الحكام ، وذلك بإرادة الشعب، فالكهنة من وجهة نظر كون رجال شديدي التقوى، وبهذا فهم فئة قليلة لا يزيد عددهم على الثلاثة عشر في كل مدينة، ويخصص كل واحد منهم لمعبد، وليست لهم سلطة زمنية ، إذ تنحصر مهمتهم في نصيح الشعب وتحذيره ، وإذا لم تتبع نصائحهم فإنهم يجرمون "الأشرار العتاة من ممارسة طقوس العبادة" . ويستطيع الكهنة في يوتوبيا كون أن يتزوجوا ، وأن يشاركون في الحروب، كما لا تمنع النساء من تقلد مناصب الكهنة. هذا هو دستور تلك الدولة التي لا تقتصر - كما يقول كون- على أن تكون "أفضل دولة في العالم" وإنما هي الدولة الوحيدة التي تستحق ذلك الاسم عن جدارة . فالملاحظ في كل مكان آخر أن الناس عندما يتحدثون عن الثروة المشتركة ، رأى الدولة أو المجتمع، فإنما يعنى كل واحد منهم ثروته الخاصة فحسب، ولكن حيث تنعدم الملكية، يسعى الجميع بكل جهدهم للمصلحة العامة. والواقع أن هذه دعوة جريئة ، ونحن نفضل أن نسجل إعجابنا بتوماس كون بسبب إدانته للمجتمع في عصره، أكثر من إعجابنا بمجموعة القوانين التي قام بصياغتها والمؤسسات التي رسم معالمها.

إن الدولة التي تمنح هذه التجمعات قدرا من سلطتها الشمولية أو - كما يقول كون- من سيادتها، ومن ثم تسمح لهم بممارسة الحياة المشتركة . ومن سوء حظ هذه الخرافة الجميلة التي بذلت أجيال من المحامين ورجال الدولة جهودا كبيرة في صنعها، أن المدن قد سبقت الدول في الوجود بوقت طويل ، فقد قامت روما على نهر التيبر قبل قيام الإمبراطورية الرومانية بوقت طويل، وهذا التسامح الكريم من مثل الدولة ليس في الواقع إلا بمتزلة الختم المطبوع على حقيقة منجزة بالفعل، لذلك لا توضع

(10) جمهورية أفلاطون ، ترجمة د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، دار الكاتب

العربي للطباعة والنشر 1968، ص 64 ، 65 .

يوتوبيا الدولة القومية مناطق طبيعية ، والتجمع الطبيعي للبشر في البلدان والقرى والمدن. وهذا ما أكدته متأثراً بأرسطو بأن الفارق الأساسي بين الإنسان وبقية الحيوانات ، هذا التجمع الطبيعي .

والسؤال الجدير بالذكر في هذا المقام: إذا كان الحكام والأمير يتمتعون بلحبالاحترام ، وإذا كان الشعب راضياً عن مؤسساته ، فما الحاجة لمعاقبة شخص يشعر برغبة ملحة في التجوال في أنحاء الريف؟ . يتضح من آراء كون اليوتوبية أن الرجال ملتزمون بأن يعيشوا في وضوح النهار لكي يتم التأكيد من أنهم يؤدون واجباتهم العادية، الأمر الذي يبدو غير ضروري لو كان العمل الذي يؤدونه عملاً يسيراً وممتعاً بحق . ثم ما الذي يخيف الدولة من رعاياها المخلصين بحيث تمنعهم من الالتقاء على الشراب خشية أن يشكلوا أحزاباً فيما بينهم؟ . وتزداد شكوكنا قوة عندما نقرأ عن أسلوب إدارة سكان يوتوبيا الحروب . فهؤلاء الناس الذين يتمتعون بمشاعر الأبوة والتواضع والمرح يخوضون حروباً عدوانية ويتبعون سياسة توسعية .

ويرى الباحث أن اليوتوبيا عند كون تقوم بدور مشابه للدور الذي تقوم به القوى الكبرى في الوقت الحاضر لأسباب إنسانية مزعومة تبرر بها أطماعها القوية في الدول الصغرى، ومع ذلك فإن سكان يوتوبيا الحروب يخوضون الحرب باعتبارها شيئاً وحشياً" و"يعتقدون أنه ليس هناك شيء يعوزه المجد أكثر من المجد الذي يأتي عن طريق الحرب " إنهم يفضلون أن تتم انتصاراتهم بفضل الدبلوماسية البارعة أو المنلورات السياسية ، بل لقد ذهبوا إلى حد شبه مشروع مارشال الدائم يمكنهم من توزيع الفائض من أغذيتهم مجاناً على الأمم المجاورة . ومع أن كون لايفسر لنا السبب الذي يدعوهم إلى التصرف بهذا الأسلوب الإنساني الخير، فربما تبين له أنه لا توجد أمة ، مهما كان نظام حكمها صالحاً ، يمكن أن يراودها الأمل في التمتع بالرخاء والازدهار

الدائمين إذا كانت تحيط بها أمم جائعة تسهل إثارة جشعها. إلهم يعلنون الحرب عندما تخفق الوسائل السياسية في تسوية المنازعات ، ولكنهم حتى في هذه الحالة يعتمدون على أنشطة الطابور الخامس أكثر مما يعتمدون على المعارك الحربية .

؛

.

تعقيب :

تتبع الباحث في هذا الفصل علاقة اليوتوبيا بالنسق المعرفي عند ماهايم وكون من خلال دراسة العلاقة بين مفهوم اليوتوبيا والنسق المعرفي عند ماهايم اعتباراً من تعريفه لليوتوبيا ودورها التغييري الواضح ، وأدراك أهمية هذا الدور على مستوى الفعل . وباعتبارها تقف على طرف نقيض من الأيديولوجيا .

ثم انتقل التحليل المعرفي إلى مستوى آخر يتناول فيه الباحث جدل العقلية اليوتوبية، والأبعاد المعرفية التي تنتج لدينا على مستوى الإدراك السياسى . وقد فرض هذا التناول مناقشة فكرة ماهايم عن جدل الاستمولوجيا العلمية ، والترابط بين الأيديولوجيا واليوتوبيا لتأسيس الفهم الوظيفى بين الفكرتين من وجهة نظر الاستمولوجيا العلمية. وهنا كان لابد من الكشف عن الجانب الثورى لفكرة ماهايم عن اليوتوبيا . وأظهر التتبع في هذا الجانب الأساليب التي وضعها ماهايم في الاعتبار لدعم نظرية المعرفة العلمية.

ومن خلال نقد ماهايم لنظرية المعرفة التقليدية ، بين كيف أن المشكلات في أساسها ترتد إلى مبدأ ثنائية الذات -الموضوع ، مما أدى إلى ضرورة وجود نظرية معرفة علمية تمتاز بمنهج له خصائص محددة . وهنا يبرز التناول الدقيق لمشكلة النسبية بين ماهايم وكون، وأطر حل هذه المشكلة على المستوى المعرفي والسياسى .

ومن جانب آخر تناولت التحليلات مفهوم اليوتوبيا عند توماس كون. هل يعتبر النموذج المستقبلى الذى لم يتكون بعد ، يوتوبيا ؟ وإلى أى حد استطاع كون أن يوظف الفكرة في أطار تناوله للجمعية العلمية ؟ وقد اجابت تحليلات الباحث في هذا الفصل على هذه التساؤلات .

نتائج البحث

كشفت التحليلات التي قدمناها على امتداد الفصول السابقة عن العلاقة الوثيقة بين مفهومي الأيديولوجيا واليوتوبيا ، وعن المكانة المعرفية للتصورين في إطار الفكر الحديث، وبصفة خاصة عند الفيلسوف السياسي كارل مافهائم، وفيلسوف ومؤرخ العلم توماس كون.

والذي لاشك فيه أنه كانت هناك مقدمات طبيعية لتصورات كل منهما، خاصة وأنه في الفترة التي كتب فيها كارل مافهائم عن الأيديولوجيا كانت أعمال جرامشي والتوسير ولوكاش قد ابتعدت كثيرا عن المفهوم الماركسي الكلاسيكي، فقد كان هؤلاء ضد أي مفهوم للأيديولوجيا كوعى زائف، ولذا فقد أعطوا للأيديولوجيا دورا كبيرا فنظروا إليها أبعد من أن تكون انعكاسا للمصالح الاقتصادية . ومن ثم فهي عندهم قوة محركة ولها دورها في التاريخ ، وهذا ما جعل هؤلاء على ما رأينا في الفصل الأول يتجهوا إلى اقتلاعها من جذورها المادية التي ركز عليها كارل ماركس .

وفي هذا الصدد كشفت دراسة آراء كارل مافهائم وتوماس كون عن مجموعة من القضايا المهمة التي يمكن أن نستخلصها من ثانيا العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، بما يكشف عن النتائج التالية :

أولاً : أن فكرة الأيديولوجيا عند مافهائم تشكل تصوراً محورياً في إطار فلسفة السياسة. وفي هذا الإطار ميز مافهائم بين الأيديولوجيا بالمعنى الضيق ودنى عبارة عن المنظومة الفكرية الفعالة في الميدان السياسي. والأيديولوجيا بالمعنى الواسع وهي التي تسيطر على أهداف منتجى الثقافة . وفي إطار هذا التحليل يربط الأيديولوجيا بمصالح الفئات التي تتصارع لتصل إلى السلطة السياسية .

ثانياً : أن مافهائم كشف بصورة دقيقة عن أن الأفكار السياسية التي تتسم بأنها محافظة أو تلك التي تتسم بأنها يوتوبيا ، تعبر بشكل واضح عن مصالح فئات ، وأن كل

واحدة منها تؤثر بشكل فعال في تطور المجتمع .

ثالثا : يربط مفاهيم بصورة قوية بين المثقف والوعى ، إذ أن المثقف الحر الواعى المتحرر من كل انتماء طبقي ، يمكنه أن يتوصل إلى الوعى الصادق وإلى الموضوعية ، لأن المثقف الواعى في هذه الحالة يقارن بين الأيديولوجيات المختلفة وينتقدها .

رابعا : اختلاف تصور الأيديولوجيا عند مفاهيم عن ذلك التصور الذى ورثه الفكر السياسى عن كارل ماركس. ان ما كان مجرد أداة، أو سلاح عقلى عند كارل ماركس، أصبح منهجا وأداة للبحث في التاريخ الاجتماعى والعقلى عند كارل مفاهيم .

خامسا: أن النظرية العقلية للمفكر الأيديولوجى تتشكل وفقا لمكانته ودوره وعلاقاته بالجماعات الأخرى .

سادسا : أن المنظور الأيديولوجى يؤسس علاقة بالتاريخ والفلسفة والاجتماع والسياسة وعلم النفس الاجتماعى. والمنظور الأيديولوجى هنا ينظر اليه باعتباره الأبنستمولوجيا الموجهة . ومن ثم فانه من الممكن أن نتحدث عن امكانية وجود مجتمع منظم يعيش في سلام نسبي .

سابعا : أن مفاهيم يتصور أنه اذا فهمت الأوضاع السياسية جيدا، باعتبارها تعكس اهتمامات الجماعات، أو أيديولوجياتها ، وإذا فهمت محاولة تغيير المجتمع ونقله إلى مرحلة اليوتوبيا، فان النتيجة التى سوف تترتب على هذا أن تركز فلسفة السياسة على الصراعات بين الدول المختلفة .

ثامنا : لما كان هناك ارتباطا قويا بين المعرفة والأيديولوجيا، فان المعرفة ترتبط بصورة قوية بممارسة التفكير أو الإدراك . وهنا يرتبط مفاهيم وتوماس كون بصورة قوية، إذ أن الأيديولوجيا التى تحدث عنها مفاهيم صراحة ودون أدنى مواربة ،

غلفها توماس كون بصورة وردية بغلاف الاعتقاد. ومن ثم أصبح الاعتقاد عند كون مرادفا للأيدولوجيا عند مانهام ، وأصبحت معالم نظرية المعرفة عند توماس كون تتحدث عن اعتقادات وإدراكات . وأصبح ماهو مدرك يعنى ماهو معتقد . ويرتبط بهذا عند توماس كون أن العلماء أثناء الثورة العلمية لا يدركون إلا ما يعتقدون . والاعتقاد فى رأى كون هو تلك الرؤية التى يتشكل العالم من خلالها.

تاسعا : تأسيسا على النتيجة السابقة فإن العلاقة بين الفكر والعقل هي علاقة تداخل، ويتضح هذا بصورة فاعلة عند كل من كارل مانهام وتوماس كون. وقد كشفت تحليلات توماس كون فى كتابه تركيب الثورات العلمية عن أن الفرد يتعلم من خلال كتب النصوص، ومن خلال انتمائه إلى جماعة علمية معينة، وأن مجموع المعارف التى يحصل عليها الفرد من خلال هذا السياق تشكل رؤيته فيمل ينبغى أن تكون عليه الأشياء.

عاشرا : تثبت دراسات مانهام وكون خطأ المقولة التى ترددت لفترة طويلة منذ ظهور العلوم الوضعية والمتمثلة فى أن مناهج العلم الطبيعى هي المناهج الوحيدة التى يمكن من خلالها معالجة الأشياء . لقد تبين أن المنهج العقلى فى التحليل كما وحده مانهام وتوماس كون فى اطار التحليل التاريخى، على درجة كبيرة من الأهمية . وقد كشف هذا المنهج عن أهميته عند مانهام من خلال فكرته عن الأيدولوجيا الجزئية والأيدولوجيا الكلية . كما ظهر عند توماس كون من خلال العلم السوى والعلم الثورى.

حادى عشر : تكشف نتائج التحليلات عند مانهام وكون عن معالجة دقيقة للظواهر الثقافية باعتبارها أبنية فوقية ، إذ أن دراسة هذه الظواهر لا تتأتى إلا من خلال تفسيرها: التفسير يكشف عن المعنى ، ويبين أبعاد الرؤية الأيدولوجية .

١١١

ثاني عشر: يتفق مانهام وكون معاً على أهمية الرؤية الجشططية في فهم التحولات التي تحدث في العلم الواقعي. وهذه الرؤية تستند بدورها في فهمها لطبيعة الجزء من خلال فهم الكل. وقد اتضح هذا عند توماس كون بصورة قوية، إذ لا يمكن فهم مكونات المنظور لدى العلماء بمعزل عن الجماعة العلمية ككل، وبمعزل عن كتب النصوص التي يتعلم عليها أجيال العلماء. لا معنى للجزء اذن بمعزل عن الكل. والكل هنا هو الذي يحدد الرؤية، ويشكل التوجهات، ويكشف عن الدور الفاعل للبناء العلمي وبناء الجماعة ككل.

ثالث عشر: يشكل العلم السوي عند توماس كون التوجه الأيديولوجي الأساسي للجماعة، ولا يمكن الخروج على تقاليده. وهذا العلم يتبع النموذج الذي تحدده الجماعة، وهذا النموذج هو الذي يحدد الرؤية الأيديولوجية للجماعة وسياساتها في النظر إلى الأشياء ومعالجتها. وأما العلم الثوري فهو يوتوبيا في نظر العلم السوي. ولكن العلم الثوري يصبح أيديولوجيا بعد أن يحدث الكشف العلمي الذي يقضي على العلم السوي السائد ويحل مكانه.

وهكذا نجد أن الأنساق الفلسفية المعاصرة وبصفة خاصة عند كارل مانهام وتوماس كون اضفت على مسألة التفسير العلمي للواقع من خلال تحليل الأيديولوجيا واليوتوبيا، معنى جديداً ربط الفكر بالواقع بصورة تكشف عن أهمية التفسيرات التي قدمت

مصادر و مراجع البحث

أولا

معاجم وقواميس

- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط ، الجزء الثاني ، القاهرة ، مطبعة مصر ، 1961.
- أحمد عبد الله ، القاموس السياسى، القاهرة : دار الشعب ، 1965 .
- أحمد عطية موسى ، القاموس السياسى ، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1968.
- الموسوعة السياسية ، إشراف عبد الوهاب الكيالى وكامل زهيرى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1974.
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية) ، القاهرة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998 .
- منير البعلبكي ، المورد ، قاموس إنجليزي عربي، دار العلم للملايين ، الطبعة السابعة، بيروت 1974 .
- جورج زيناتى ، المعرفة فى " الموسوعة الفلسفية العربية" ، إشراف : معن زيادة ، بيروت ، 1986.
- الأيديولوجيا والسياسة ، مجموعة مؤلفين ، طرابلس ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1933 .
- يوسف كرم، وآخرين، المعجم الفلسفى، القاهرة (د.ت).

ثانيا

كتب مقدسة

- إنجيل يوحنا ، الإصحاح الثامن عشر .

ثالثا

المراجع العربية

- 1- الفارابي ، تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين ، بيروت ، دار الأندلس، 1981 .
- 2- ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ، د. ت.
- 3- : فصول منتزعة ، تحقيق د. فوزي بحار ، بيروت ، دار المشرف ، 1971.
- 4- السيد عبد العاطي السيد ، علم اجتماع المعرفة ، دار المعرفة الجامعية ، 1998
- 5- توماس كون ، بنية الثورات العلمية ترجمة شوقي جلال . سلسلة عالم المعرفة (168) ، 1992.
- 6- ، تركيب الثورات العلمية ، ترجمة الدكتور ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 2000 .
- 7- جون بلاميناتز ، الأيديولوجية : مفاهيمها وتطورها في الواقع التاريخي والسياسي، ترجمة د. إسماعيل على سعد، دار المعرفة الجامعية ، 1990 .
- 8- جورج طرابيشي ، الطاركية والأيديولوجيا ، بيروت، دار الطليعة، 1971 .
- 9- جورج لوكاش ، التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة رضا الشاعر ، بيروت ، دار الأندلس ، 1982.
- 10- جورج ليشتهام ، مفهوم الأيديولوجيا ، دراسات في فلسفة التاريخ، نيويورك، هاربير، 1965. 28- فؤاد زكريا (مترجم) جمهورية أفلاطون ، راجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1968.
- 11- جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، القاهرة ، دار المعارف ، 1954 الجزء الأول.
- 12- حامد عبد الله ربيع ، نظرية القيم ، مكتبة القاهرة الجديدة ، 1977.

- 13- حامد ربيع ، أبحاث في النظرية السياسية ، القاهرة ، مكتبة الظاهرة الحديثة 1970 .
- 14- حسن نافعة ، معجم النظم السياسية الليبرالية ، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، 1991.
- 15- حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، 1999.
- 16- ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، بيروت ، منشورات عوايدات ، 1974 .
- 17- زكى نجيب محمود: أرض الأحلام، تبسيط د. إسماعيل عبد الفتاح، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1998.
- 18- سمير أمين، أزمة المجتمع العربي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1985 .
- 19- سمير أيوب، تأثير الأيديولوجيات في علم الاجتماع، معهد الأنماط العربي، بيروت، 1983.
- 20- سليم العزى ، المفاهيم السياسية المعاصرة ، المركز الثقافى العربى ، الرباط ، 1987 .
- 21- عبد الرحمن خليفة، ايدولوجية الصراع السياسى ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1999.
- 22- عبد الرحمن بدوى ، المثالية الألمانية ، دار النهضة العربية ، القاهرة، 1965 .
- 23- عبد الله محمد عبد الرحمن ، تطور الفكر الاجتماعى ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، 1999.
- 24- عبد الله العروى ، مفهوم الأيديولوجيا في المغرب : المركز الثقافى العربى،

1983.

- 25- ، الأيديولوجيا العربية المعاصرة ، بيروت ، دار الحقيقة، 1981 .
- 26- علي عبد المعطي محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1998.
- 27- ، د. محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ، 1974.
- 28- ، تيارات فلسفية حديثة و معاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1991.
- 29- ، الفكر السياسي الغربي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 2000 .
- 30- علي حنفى محمود، جدل العقل و الوجود ، دراسة فى فلسفة هيغل و كيركارد ، طنطا 1991.
- 31- غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996 .
- 32- فريدريك معتوق، المعرفة والمجتمع والتاريخ، طرابلس ، منشورات جروس برس، 1991.
- 33- فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1974 .
- 34- قبارى إسماعيل، علم الاجتماع والأيديولوجيات، المكتب المصرى الحديث، الإسكندرية، 1979 .
- 35- قبارى إسماعيل ، علم الاجتماع الجماهيرى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ،

1984.

36- كارل مانهام، الأيديولوجيا والطوباوية، ترجمة د. عبد الجليل الطاهر ، بغداد،
جامعة بغداد ، د.ت.

37- كمال المنوفى ، أصول السياسة المقارنة ، الكويت ، دار الربيعان ، 1989 .

38- ماهر عبد القادر محمد على، استراتيجيات الفكر العلمى ، دار العلوم العربية ،
بيروت، ط1 ، 1986 .

39- ، المنطق الاستقرائى ، دار المعرفة الجامعية ،
الإسكندرية، 1979.

40- ، فلسفة التحليل ، دار النهضة العربية ، بيروت،
1985.

41- "بنية الجماعات العلمية " ندوة عاطف غيث التى عقدت بقسم
الاجتماع بكلية الآداب جامعة الإسكندرية عام 1990 ، البحث غير منشور.

42- ، فلسفة العلوم : المشكلات المعرفية، دار المعرفة الجامعية،
الإسكندرية، 2000 .

43- محمد ثابت الغندى، مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية،
1997.

44- محمد سبيلا ، الأيديولوجيا و الحداثة ، مجلة الوحدة ، عدد سبتمبر 1990 .

45- ، الأيديولوجيا: نحو نظرة متكاملة ، المركز الثقافى العربى ،
بيروت، 1992.

46- محمد أحمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العددية والقيمية، مجلة الوحدة، الرباط:
المجلس القومى للثقافة العدية ، عدد ديسمبر 1990.

- 47- ، الأيديولوجيا العربية و التنمية المجتمعية .
- 48- محمد ربيع ، الأيديولوجيات السياسية المعاصرة ، الكويت ، كاظمة للنشر ، 1979.
- 49- محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون ، 17 دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997.
- 50- ، الإسلام السياسي في الميزان، دار المعرفة الجامعية، 1997.
- 51- ، تاريخ الفكر الفلسفي ، الفلسفة الحديثة، الجزء الرابع ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1996.
- 52- محمود فهمي زيدان، نظرية المعرفة الطبعة الأولى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1989.
- 53- ناصف نصار ، الأيديولوجيا على المحك ، دار الطليعة ، بيروت ، 1994 .
- 54- ، مطارحات للعقل الملتزم ، دار الطليعة ، بيروت ، 1986 .
- 5- نديم البيطار ، الأيديولوجيا الانقلاية ، بيروت، المؤسسة الأصلية للطباعة، 1964.
- 56- نازلي إسماعيل حسين ، الفكر الفلسفي ، القاهرة ، د. ت .
- 57- نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، جمهورية أفلاطون ، القاهرة، دار المعارف، 1963.
- 58- هنري أيكن ، عصر الأيديولوجيا، ترجمة محي الدين صبحي، بيروت، دار الطليعة، 1971 .
- 59- ياكوب بياريون ، ماهية الأيديولوجيا، ترجمة أسعد رزق ، الدار العامية، بيروت، 1971 .

60- يوتوبيا توماس مور، ترجمة وتقليم د. أنجيل بطرس سمعان ، دار المعارف، القاهرة. د.ت.

61- يوسف كرم ، الفلسفة اليونانية ، أفلاطون .

62-، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، بيروت، دار الفلك، 1979.

رابعاً
المراجع الأجنبية

- 1- Augustine, St.: The City of God , Translated , edited by Marcus Dods ,
New York: Hafner Publishing company, 1984.
- 2- Barbara ,G., Using Political Idea, New York ,John Wiley & sons.
1982.
- 3- Buhm, M., Ideologies and Attitudes , New Jercey , USA ,1974 .
- 4- Butterfield, H ., The Origins of Modern Science, New York, The Free
Press , 1954.
- 5- Daahlke, H.O., The Sociology of Knowledge (in kewal Motrin),
sociology of knowledge, Somaya Publications PRT.LTD, Bombay,
1976.
- 6- Bogardus,E., “Mannheim and sociology of Hnouledge” in kewl
Motwani.
- 7- Durkhein E., The Rules of Sociological Method, London , Macmillan
1982 .
- 8- Ebenstein, W.,Great Political Thinkers: Plato to The Present, 3rd, New
York, Rinehart , 1965.
- 9- Frederick Engels., Socialism: Utopia & Scientific in Karl Marx &
Frederick Engels selected works, fifth Impression , Moscow, Foreign
Language Publishing House , 1962, vol. II.
- 10- Freud, S., : Group Psychology and the Analysis of the Ego , London :
Hogarth Press, 1968 .
- 11- Hans, F., Social philosophy, New York, Methuen, 1981 .
- 12- Herbert. B., The Origins of Modern Science, New York, The Free
Press, 1957 .
- 13- Horeya M. , The Proletaeian Revolution Between Might & Right,
Bulletin of the Faculty of Law , Alex. University, vol. 1.

- 28- Sheller Judith N. : Political and Ideology, Harvard University , The Macmillan Company 1968.
- 29 -.Seliger, M, Ideology and Politics., London , Allen and Unwin , 1976.
- 30- Shills, Eslmoro , The Concept and Function of Ideology, International Encyclopedia of Social Science, vol .7, 7063.
- 31- Watkins, J., Against Normal Sciece.
- 32- Webber.M., The Methodology of Social Science , New York , 1964 .
- 33- Whewell, W., History of the Inductive Sciences London, 1847.
- 34- William T. B, Ideologies and Attitudes, New Jercey, Prentice Hall. Inc., 1974 .
- 35- Williams, P., Normal Science, Seientific Revolutions and the History of Science.

